Erläuterungen der theoretischen und praktischen Philosophie

6, Abhandlungen

über

Einzelne wichtige Materien

von

Gottlob August Tittel

Hochfürstl. Badischen Kirchenrath und der Weltweisheit ordentlichen Professor zu Carlsruh.

Frankfurt am Main

bei Johann Christian Gebhard

1786.

An den Leser.

Die *Abhandlungen*, welche hier zusammen erscheinen, sind ihrem Alter nach — einige früher, andere später von mir aufgesezt; zum Theil vor mehr oder weniger Jahren schon *einzeln* abgedrukt: zum Theil auch durch ganz neuere Schriften erst veranlasset worden. Da sie sämtlich aber zur weitern Ausführung philosophischer Materien dienen sollen, und insofern recht eigentlich zu dem Zwek meiner vorigen Schriften zu gehören scheinen; — da die Themata, die sie erläu-

tern, meist von interessanter Beschaffenheit sind; — da ich noch jezt, auch in Ansehung derer von der frühern Komposition, die Hauptgedanken, die sie enthalten, mit dem gegenwärtigen System meiner Begriffe übereinstimmend finde; — und da ich die Liebhaber und Leser meiner *philosophischen Erläuterungen* an verschiedenen Stellen auf manche dieser Aufsäze schon wirklich verwiesen hatte: so hielt' ich es für schiklich, solche nun miteinander ins Publikum treten zu lassen. Wenn es Schriftsteller giebt, die aus anhänglichem Eigensinn, was sie einmal behauptet, nun immerfort behaupten; und andere — die es für ehrenvoll und verdienstlich halten, was sie heute vertheidigten, morgen zu verwerfen, und in Ausspendung ihres Wiederrufs nur gar zu freigebig sind: so ist weder eines, noch das an-

dere

dere mein Fall. Ich halte dieses *Verdienst* nicht für gros: jenen *Anhang* aber auch nicht für edel. Ich meyne, bei einem langsamprüfenden und reifforschenden Gang der Ideen könnte man gegen eines und das andere sich ziemlich verwahren. Indess, wenn ich auch meine ältere Ideen noch gegenwärtig für die meinige erkenne, so muss ich gleichwohl für einige vorlängst von mir entworfene Stüke besonders um Nachsicht bitten. *Form* und *Darstellung* doch dürfte vielleicht hier oder da einige Abänderung gelitten haben, wenn ich Lust und Zeit genug gefunden hätte, noch jezt das Gewand zu verändern. Einige dieser Auffäze sind nun freilich *lateinisch*. Uebersezen mocht' ich sie nicht. Und für die meiste meiner Leser wird Latein, hoff' ich, nicht abschrekend seyn. Doch habe ich bei

jener

jener Mischung teutscher und lateinischer Abhandlungen — um nicht manchen etwa durch die buntschekige Buchstabengestalt misfällig zu seyn, für diesen ganzen Band den einförmigen römischen Charakter gewählt, und wünsche dann auch für diese Bemühung mir nur die Zufriedenheit des Publikum zum Lohn.
Geschrieben Carlsruh im Julius 1786.

Tittel.

Innhalt

Innhalt der Stüke.

VI. Iſt die anwachſende Macht eines Volks eine gerechte Urſach zum Krieg? (*Völkergleichgewicht*) Lat.

VII. Dürfen Völker kriegen, um zu beſſern? (*Korrektionskrieg*) Lat.

VIII. In der äuſſerſten Noth — Was darf der Menſch? (*Nothrecht*). Lat.

IX. *Furcht* — Wie weit erſtreket ſich ihr Einfluſs in die *bürgerliche* und *geiſtliche* Rechte? Lat.

X. *Eine* Welt: *Ein* Gott. (Lat.)

XI. Vom *Urſprung* der *Weſen* und den lezten Gründen der *innern Moralität* menſchlicher Handlungen. Lat.

XII. Von den nichtzurechenbaren Handlungen des Menſchen. Lat.

XIII. Giebt es *Naturſklaven?* Lat.

I. Ueber

I.

Ueber den natürlichen Gang der reinen Menſchenvernunft in Erkenntnis Gottes

Zur Prüfung einiger Gedanken des *Herrn Abt Jeruſalem.*

„Alſo führet die Vernunft, von ihrer Entſtehung an, ihrem *natürlichen* Gang überlaſſen, ohne die Leitung eines beſonders noch hinzugeſezten göttlichen Lichts, ohne einen *unmittelbargöttlichen* Unterricht, von dem wahren Gott *ab* — zu den Gözen? Alſo, ohne *Offenbarung* zu *Offenbarung* zu ſezen (denn die erſte Vernunft war doch auch ſchon Offenbarung) wird der Menſch, durch den natürlichſten Weg ein Gözendiener? Alſo war es für die erſte, *reine* Vernunft, wie Gott ſie gab, wo nicht ganz unmöglich, doch *unüberwindlich* ſchwer — und was iſt das anders als unmöglich? ſich zu ihrem einzigen, höchſten, vollkommenſten Urſprung hinauf zu ſchwingen? Alſo iſt es möglich, einen Menſchen zu bilden, von Gott ihn bilden zu laſſen, mit vernünftigen Fähigkeiten — ein moraliſches Weſen, zu moraliſchen Zweken — ohne

die Urquelle aller Moralität, den Herrn und Schöpfer und Vater der Geister wahrzunehmen und zu erkennen? auch nicht einmal vorerst nur dunkel — aus Instinkt ihn zu erkennen; bis reiferes Urtheil, wachsende Erfahrung, männliche, überlegende Vernunft diese Dunkelheit in Klarheit und Licht verwandeln sollte? Also möglich — in einem und demselben Augenblik ein vollendeter Mensch, und in mehr als kindischer Unwissenheit, und weniger als ein Thier zu seyn :- nur sinnlich vollendet, mit vesten, kompakten Gliedern, mit starken, ganz geformten Organen, zur thierischen Oekonomie vollkommen aufgelegt; ohne ein Gleichgewicht vernünftiger, zwekmäsig gebildeter Anlagen oder nur vernunftähnlicher Instinkte — und so nun doch Gottes Bild zu seyn? jeder andern Kenntnis mit dem natürlichen Wachsthum seiner Kräfte fähig: nur der edelsten, der würdigsten — *durch sich* nicht fähig; seinem Wesen nach zur Religion bestimmt: und dennoch durch sein Wesen, *für sich* — ohne anderweiten Einfluss, zur wahren Religion völlig ungeschikt. Aus nichts hervorgerufen — eben so wohl der Herold der Tugend für ein ganzes Erdenvolk, als der Stammvater aller Menschengeschlechter zu werden: und in sich selbst so blind, das erste Glied, woran die ganze Kette aller erhabenen Pflichten, der ganze Zusammenhang tugendhafter Handlungen geknüpft und bevestiget — den grossen und belebenden

den

den Gedanken von dem einzighöchsten Weltregierer, dem Belohner der Tugend, nicht entdeken zu können? Der Mensch also sollte schon Mensch geworden seyn: und doch das allbeselende Wesen, die Quelle der Wesen — und Gott nicht kennen? Mit aller Vernunft und allem Instinkt, mit allen seinen eigenthümlichen Kräften soll er so schwach, so elend, so verkehrt und mangelhaft seyn, auch nicht wider die allergröbste Ausartung, den allerabscheulichsten Verfall in abgöttischen Dienst, sich schüzen — und Gott nicht finden zu können? Eben da er unmittelbar aus der Hand des Schöpfers kommt — ohne noch eine besondere Vernachläſsigung hinzuzudenken, sondern so völlig nach der Theorie der Vernunft — den wahren Gott nicht finden zu *können?* Ihn zu kennen und zu finden, war also dem Menschen gleich vom Anfang seiner Existenz noch eine andere Art von Offenbarung nöthig? —"

So mishellig und zweifelnd sahen die Gedanken aus, die mir bei Durchlesung eines der vortreflichsten Bücher, das gewiſs noch bei den Nachkommen die Ehre unsers Zeitalters retten wird, sich von selbst darboten, und die ich zu vereinigen nicht vermochte; wie sehr geneigt ich denn auch immer war, zwischen den Gedanken des würdigen Verfassers und meinen eigenen Vorstellungen eine durchgängige Uebereinstimmung zu unterhalten.

Von

Von einem *Zeitalter* rede ich, wo Miskennung mancher, der Menschheit äusserst interessanter Wahrheiten die übrige Erleuchtung räzelhaft und die Bestimmung der Verhältnisse und Stufen zwischen Fortgang und Rükgang des menschlichen Verstandes schwer zu machen scheint; wo Wiz und Unsinn, um die Wette, durch gleichkühne Flüge, gleichwilde Ausgelassenheit, Gebiete — welche der Weisheit unwidersprechlich gesichert bleiben sollten, zu verheeren, und mit Hervorlangung zwar meist verbrauchter, aber von neuem geschärfter Waffen — die Burg der Wahrheit zu erschüttern, den Tempel der Tugend zu zerstöhren; die Gottheit selbst aus ihrem Heiligthum zu verdrängen, recht schwärmerisch sich beeifern.

Von einem *Buche* rede ich, dessen Verfasser — ohne sich das schwerfällige Ansehen eines geistlichen Streiters zu geben, in Vertrauen auf die gute Sache der Wahrheit, mit philosophischem Geiste gerüstet, aus dem richtigen Standort, die kraftleere Angriffe der Feinde mit gesezter Würde und edeler Entschlossenheit zurükweiset; Vernunft und Offenbarung in ein einstimmiges Ganzes zusammenverbindet; alle scheinbare Anstöse, alle Vermuthung einer Ungereimtheit und Widerspruchs aus dem Wege räumt; und den geschmakvollen schönen Geist, wie den spekulativen, tiefforschenden Weisen befriediget. Und dies Buch sind die *Betrachtungen* des Herrn Abt *Jerusalem:* für deren Fortsezung das ganze Publikum — nicht blos das eigentlichtheologische, sondern das allgemeinere — über Vernunft und Wahrheit, Religion und Offenbarung, nachdenkende Publikum, schon längst

nur

nur *einen* Wunsch bei sich genährt, auch für die Erfüllung eines Theils desselben, Beifall und Dank so aufrichtig und so laut ihm zugerufen hat. Und wer würde dem Gottesmann nicht Leben, Kräfte und Muth von Gott erflehen helfen, diese rühmliche Bahn noch weiter zu verfolgen? Es ist der Antheil, den jeder vernünftige Mann an der Sache Gottes, der Sache der Tugend, und davon abhangenden gemeinen Glükseligkeit; an Bereicherung des menschlichen Verstandes mit aufgeklärteren und bestimmteren Einsichten; an Herstellung und Bevestigung der gekränkten Wahrheitsrechte, nach Pflicht und Gewissen nehmen muss: — Dieser Antheil ist es, der auch mich mit Wärme für den Innhalt dieses Buchs und mit Hochschäzung für dessen Verfasser erfüllet. So sehr bin ich entfernt, das Verdienst des edeln Mannes — wenn es auch möglich wäre, nur von irgend einer Seite zweideutig zu machen, dass ich vielmehr auch meine Zweifel — die ich oben flüchtig angezeigt und in dem folgenden weiter auseinander zu sezen gedenke, durchaus nicht anders, als für ein öffentliches Bekenntnis hiervon angesehen wissen will. Wahrheitsliebe — der edelste Schriftstellercharakter, dieser dem Herrn *Jerusalem* so eigene Charakter, berechtiget mich, einige mir aufgestossene Bedenklichkeiten hier vorzulegen.

Ich las die *erste Fortsezung* jener *Betrachtungen* mit einer Aufmerksamkeit, die nach dem Gefühl des grossen Werths dieser Schrift abgemessen war. Ich las — und erwog, was ich las. Einer der Hauptgedanken darin zog meine Aufmerksamkeit noch fester an. Und welcher?

„Daſs der Menſch, von ſeiner Hervorbringung an, mit der ihm anerſchaffnen Vernunft und allen ihm eigenthümlichen Kräften, ohne die Hülfen einer andern Offenbarung und einen unmittelbargöttlichen Unterricht, niemals zu der Erkenntnis ſeines Urſprungs — eines höchſten, ewigen, geiſtigen, von der ſichtbaren Welt unterſchiedenen Weſens, d. h. zu dem erſten Gedanken von dem *wahren Gott*, gelangt ſeyn würde."

Um dieſer Behauptung das nöthige Licht und die erforderliche Ausführung zu geben, wählte Herr *J.* folgenden Weg:

Er führet die Menſchheit in ihre erſte Kindheit zurük; läſſet einen vollkommenen — dem Erwachſenen ähnlichen Menſchen, aber mit einer noch völlig rohen, gleichſam ſchlafenden Vernunft, aus der Hand des Schöpfers, als Weltbürger hervortreten.

Er zeichnet den Gang, welchen ſeine Vernunft bei ihrer allmählichen Entwikelung nun wohl genommen haben würde; verfolget ihn aufmerkſam bei Ausbildung ſeiner Fähigkeiten; bringet ihn aufs Feld; bringet ihn unter den erleuchteten Himmel; bringet ihn — für lauter Verwunderung über den Glanz, die Majeſtät und die wohlthätige Einflüſſe der Himmelskörper, an die Grenzen der Abgötterei; und läſſet ihn ſodann weiter und weiter in den finſterſten

Aber-

Aberglauben und dikſten Gözendienſt verſinken.

Er rechtfertiget dieſe Vorſtellungsart gegen den Vorwurf des Romanhaften durch das Beiſpiel der Wilden, durch Ausſprüche eines groſsen Vernunftkenners (Hrn. *Hume*) und in der Folge noch durch andere Gründe.

Er vergleichet dieſe *Theorie* mit der *Geſchichte* der Vernunft; giebt zu, daſs dieſe Geſchichte jener Theorie widerſpreche; daſs die Erkenntnis und der Dienſt des wahren Gottes älter ſey, als die Abgötterei, und daſs der Menſch von ſeiner Entſtehung an jene Erkenntnis wirklich gehabt.

Er ſchlieſset endlich eben hieraus, „weil alſo der Menſch, ſeiner Vernunft überlaſſen, und nach dem natürlichen Gang ſeiner Fähigkeiten, die erſte Erkenntnis Gottes nicht haben *konnte*; und weil er ſie zu ſeiner Hauptbeſtimmung gleichwohl haben *muſste* — und ſie auch *wirklich* gehabt: ſo muſs gleich von ſeiner Entſtehung an eine andere Offenbarung, ein unmittelbargöttlicher Unterricht in der Religion ihm zu ſtatten gekommen ſeyn.

Durch dieſe kurze, zuſammenhängende Darſtellung einiger Säze glaube ich dem etwa zu beſorgenden Misverſtändnis vorgekommen zu ſeyn; oder wenn dergleichen noch ſtatt finden ſollte, meine Zurechtweiſung erleichtert zu haben. Ich werde nachher, was nun in Anſehung der obigen Säze

Säze, meiner Meinung nach, erinnert werden kann, einzeln und ausführlich bemerken. Nur *überhaupt* dächte ich vorerst, wenn ich mir einen nur erst entstandenen, vollkommenen Menschen gedenke — der erste, und auffallendste Gedanke für ihn wäre: "*wie ward ich?* Ein Gedanke, der sich so unwiderstehlich der Seele zudringen mufste; und worüber der Mensch so schlechterdings einigermafsen beruhiget werden mufste, dafs ohne diesen — obgleich vom Anfang noch sehr unvollkommenen Aufschlufs, sein ganzes Daseyn ihm verdächtig, zweideutig und träumerisch hätte bleiben müssen. Ich dächte doch, die allmächtige Hand Gottes, die ihn bildete und schuf, in dem Augenblik, da sie ihn — ein nun vollendetes Werk, verlies, würde irgend einen Eindruk, eine empfindbare Spur zurükgelassen haben, dafs es nicht nur für ihn möglich, sondern leicht werden mufste, *in sich selbst* und in seiner Natur, Gott zu empfinden. Ich dächte, der erste beselende Hauch Gottes würde doch wenigstens eine dunkele Richtung angegeben haben, in welcher das denkende Geschöpf, auf eine seiner Natur und Bestimmung angemessene Art — obgleich durch verschiedene Stufen eines steigenden Lichts, sich zu jenem vollkommensten Geist, von dem es ausgegangen war, hinaufheben konnte. Diese Erhebung, dächte ich, aus sich selbst, zu seinem und dem Urheber der ganzen übrigen Natur, hätte der Grund aller Wirksamkeit und die erste Anlage aller übrigen Kenntnisse werden müssen; ohne welche die ganze sichtbare Welt dem menschlichen Verstande nichts anders als ein verschlingender Abgrund, ein verwirrendes Chaos, eine dike undurchdringliche Finsternis

ſternis und ewige Nacht ſeyn konnte. Ohne dieſen erhebenden Inſtinkt, deſſen weitere Ausbildung den ſich entwikelnden Vernunftfähigkeiten aufbehalten war; der nun aber ſchon den entſtehenden Menſchen mit ſeinem gütigen und mächtigen Schöpfer zuſammenhielt — welches allein ihm Veſtigkeit und Muth, Beruhigung und Sicherheit gab — *ohne denſelben*, dächte ich, wär' es überall unerklärbar, wie es möglich geweſen, daſs der Menſch — hingeſtellt auf die erſte Stufe des Lebens, nicht etwa als ein Kind, oder blos thieriſches Geſchöpf, ſondern mit reifen Sinnen und beſonnenem Bewuſſtſeyn von ſich ſelbſt; nun aber *allein*, ganz einſam, ganz verlaſſen; in einer völlig fremden Welt — von groſsen und prächtigen, aber für dieſen Fremdling nicht weniger furchtbaren und niederſchlagenden Erſcheinungen umringt; völlig unwiſſend, ob der Boden unter ihm brechen, oder das Gewölbe des Himmels über ihn zuſammenſtürzen? ob die erſte Morgenröthe in Feuer, oder die erſte Nacht in Finſternis ihn tödten? ob der erſte Donner ihn zerſchmettern? der erſte Regen ihn erſäuffen? das erſte wilde Thier ihn zerreiſſen werde? — wie es möglich geweſen, ſag' ich, daſs der Menſch, wenn ihm nicht ein Gefühl ſeines Schöpfers in ſeiner Natur gegenwärtig geweſen — nicht alſobald bei ſeinem Eintritt in den Schauplaz der Welt, für verzweifelnder Unruhe, für ängſtigender Zerſtreuung, für tödtenden Schreken, einer gänzlichen Zerrüttung ſeiner Natur zugeeilet. Ich dächte — jenes dunkle Empfinden und Erkennen Gottes, den übrigen Kräften der vernünftigen Natur miteingewebt, würde, in harmoniſchen Gang, nach dem Maas, wie dieſe ſich entwikelt,

auch

auch an Bestimmtheit und Deutlichkeit gewonnen haben, aber dem Menschen nun doch eben so *natürlich* gewesen seyn, als irgend eine andere Art natürlicher Wissenschaft. Immerhin kann dieses zugegeben werden, daſs die Vernunft, in sofern man schon einen Verfall und eine Verwilderung derselben vorausſezen will, in der Erkenntnis des wahren höchsten Gottes, eben so wie in der Erkenntnis anderer — auch der allernatürlichsten Wahrheiten, irregehen, in Blindheit und Unwissenheit versinken, und jene Gotteserkenntnis, aus Vernachläſsigung, entstellt und verdunkelt werden könne. Aber dies ist ja (man bemerke es wohl!) nur der Gang der schon vernachläſsigten, verführten, verwilderten Vernunft: keinesweges der Gang der reinen, ächten, unverfälschten Vernunft — wie Gott sie gab; nicht der natürliche Gang, den die Vernunft *für sich* nur nehmen *konnte* und nehmen *muſste*. Daher auch, sollte ich denken, der Schluſs von den Wilden auf den ersten Menschen — wie er aus der Schöpfung kam, hier so wenig gelten kann, als ich mir erlauben möchte zu sagen: in einer verwilderten Vernunft habe das groſse Geschenk des Himmels bestanden, womit er den Vater der Menschen begabt.

Doch ich will nun einige dieser hingeworfenen Gedanken ausheben, näher zusammenstellen und weiter auszuführen suchen.

Nach aller mir möglichen Beurtheilung nehm' ich es für entschieden an, daſs es *wesentliches Bedürfnis* des werdenden Menschen war, *Ihn* — den wahren Gott, seinen Ursprung, zu kennen.

Nichts

Nichts ist schwerer als die erste Kindheit der menschlichen Natur — das Werden eines denkenden und empfindenden — miteins vollempfindenden Wesens; die erste Eindrüke, die Beschaffenheit der nächstfolgenden Empfindungen, die Lage und Stellung seiner ursprünglichen Begriffe, nur mit einiger Deutlichkeit uns vorzustellen. Auch jede bildliche Vorstellung ist hier offenbar nicht treffend genug. Jede Vergleichung hat immer noch zu viel übelpassendes. Ein *neugebohrnes* Kind — wäre das etwa nicht ein schikliches Bild des *ersterschaffenen* Menschen? Vorher war es von dem Augenblik, wo die Materie zu einem organisirten Bau geordnet wurde, bis zu seiner Ausführung, in der Hülle seines Urstofs eingewikelt und in Mutterleibe verschlossen: nun aber — von jenem Dunkel entkleidet, von jenen Banden abgelöset, völlig zum Menschen gebildet, gelanget es zum Anschauen einer lichten Welt und empfängt die erste Eindrüke der durch alle Organen gleichsam zu ihm redenden Schöpfung; obgleich diese Schöpfungssprache noch jezt dunkel und unverständlich für ihn ist. Eben so der erste Mensch! Durch den Wink des Schöpfers, auf den ersten Ruf des allwirkenden Willens — geformt und belebt, tritt er hervor; siehet und hört und empfindet und staunt allenthalben der Allmacht Wunder an — *er ist*. So weit! aber nun weiter? Das Kind hat zwar freilich schon auch alle Anlagen eines vollkommenen Menschen; aber noch soll es erst durch den Fortgang und das Wachsthum der physischen und moralischen Kräfte seiner Vollendung zugeführet werden. Der *erschaffene* Mensch ist schon vollendet. Die schlaffe Nerven des Kindes, die noch zu zarte Organen hindern

dern jeden vollkommenern Eindruk; und daher ſind auch die Empfindungen noch ſo weit heruntergeſtimmt, daſs ſie ſich faſt nur in einem dunkeln Bewuſſtſeyn verlieren. Dagegen der erſchaffene Menſch empfindet — voll; ſeine Glieder und Organen ſind ſchon veſt und ſtark; die Zugänge und Kanäle der materiellen Begriffe ſind ſchon das, was ſie ſeyn ſollen. Und hierzu nun die kindiſche Seele? Ich muſs bekennen, daſs ich mich nicht überwinden kann, die Seele des erſten Menſchen ſo kindiſch zu denken. Denn was wär' er ſo? halb Mann, halb Kind; oder eigentlicher — *ganz* Thier, und weniger noch als *halber* Menſch. In einen vollkommenmännlichen Körper ſoll ich eine ganz rohe, völligblöde und unwiſſende Seele hineindenken — roher und unwiſſender noch, als es die Seele eines Kindes im zweiten oder dritten Jahr ſeyn würde; noch völlig ohne Richtung und ohne Gang. Eine ſo ſeltſame Erſcheinung würde unter den Menſchen gewiſs der Gegenſtand des Gelächters und ſelbſt ein Kinderſpott werden müſſen. Es braucht, deucht mich, nicht mehr als dieſe Vorſtellungsart, um den erſten Menſchen die lächerlichſte Rolle ſpielen zu machen. Aber iſt es denn möglich, ſolche Mishelligkeit, ſolch Unverhältnis der thieriſchen und vernünftigen Kräfte, eine ſo groſse Ungleichheit; ſo viel Anſtand auf der einen, ſo viel Uebelſtand auf der andern Seite — Stärke eines Mannes und Schwäche eines Kindes, in einem und demſelben unmittelbaren Werke Gottes zuſammen zu denken? Wäre dies, wäre der Menſch ſo, wie man ſichs hier denken will, von Gott erſchaffen worden: ſo wäre es ja freilich das allernatürlichſte und gar nicht anders zu erwarten, als daſs

die

die Sinnlichkeit, ohne ein Gleichgewicht irgend eines vernünftigen Begrifs, vorschlagen — den Menschen irre führen und von dem höchsten Gegenstande *aller* vernünftigen Betrachtung entfernen mußte. Und diese Vorstellung von einer völlig rohen, ganz kindischen Vernunft des ersten Menschen ist es gleichwohl allein, worauf alles beruhet, was von der Unmöglichkeit — zu dem ersten Gedanken des wahren Gottes sich zu erheben, gesagt und vorgetragen wird. Mit dieser einzigen Idee muß dies ganze System stehen oder fallen.

Freilich, wenn man nun einmal den ersten Menschen zu einem starken Mann am Körper, und am Geist — zu einem schwachen Kinde macht: so geht der Weg ganz gewiß von der wahren Gotteserkenntnis ab. Nun lässet man seine kindische Vernunft ihren natürlichen Weg ganz kindisch fortwandeln; indeß lauter materielle Eindrüke mit Stärke und Lebhaftigkeit seine Sinnen bestürmen. Jeder Anschein von Größe und Pracht ziehet an — blendet; jedes erhabene Bild in der Natur überraschet und betäubt. Sinnlichkeit herrschet im Menschen. Wie sollt' er nun an etwas anderes als sinnlichgroße Gegenstände sich halten? Die *Sonne* — welch ein prachtvolles Wesen! nichts größeres und prächtigeres in der Natur — das ist sein Gott. Und die Vernunft? ohne Bildung, ohne Erhebung, ohne Zurechtweisung — die schweigt und schläft.

Aber so kindisch konnte ja wahrhaftig die Vernunft des ersten Menschen doch nicht seyn; oder ich müßte eines von beiden annehmen:

 ent-

entweder, dass Unordnung im Menschen, von seinem Entstehen an geherrscht — indess lauter Harmonie und Ordnung ausser ihm war; oder dass seine Bestimmung nur thierisch gewesen. Denn annehmen — dass der Mensch gleich von seinem *Ursprung* an, seinem Wesen nach, nicht blos zur physischen, sondern auch zur moralischen Oekonomie bestimmt war; und zugleich annehmen, dass er bei seinem Entstehen für jene schon *alles*, für diese — *nichts* oder offenbar nicht das gewesen, was er seyn musste: das heisset in der That nichts anders, als Mislaut in das Koncert der Absichten Gottes und seiner Werke hineinzwingen.

Sage man denn auch „ein göttlicher Unterricht, eine *besondere* Offenbarung sei, diesem Mangel abzuhelfen, in die Stelle der Vernunft getreten:" so bleibt es einmal doch immer Mangel und *Unordnung* im *Wesen* des Menschen; so bald ich diese hinzukommende Offenbarung nun schon als etwas *außerordentliches* gedenken soll. Die Kräfte, welche ein jedes Ding zu seinem wesentlichen Zwek unumgänglich nöthig hat, müssen selbst in seinem Wesen liegen. Dies ist der Ordnung der ganzen Natur unwidersprechlich gemäss. Aber gesezt dann eine solche Offenbarung! nun war es Unterricht und Offenbarung doch nur für eine rohe und kindische Vernunft — wie kindische Vernunft ihn fassen konnte: und dann wieder bei weitem unzureichend, den viel mächtigern Zügen der sinnlichen Natur das Gegengewicht zu halten.

Noch mehr Schwierigkeit! Dieser Unterricht hiess also den Menschen, einen *andern* Weg zu gehen,

hen, als der ihm natürlich war: vorausgesezt dass der natürliche Weg ihn von Gott weggeführt haben würde. Wie unnatürlich! Nun wär' auch nichts leichter zu erklären als dies, warum ein solcher Unterricht so wenig gefruchtet habe.

Und *wie* soll ich mir denn diesen Religionsunterricht, diese Offenbarung denken? Von *buchstäblicher*, wörtlicher Offenbarung kann hier die Frage ohnedies nicht seyn. War es ein, aus der Schöpfung selbst herrührendes dunkles Gefühl, anziehender Instinkt, eine gewisse Richtung der Erkenntniskraft — wodurch der Schöpfer sich empfinden machte: warum soll ich denn nun diesen Trieb, diese Fähigkeit, Gott zu empfinden und wahrzunehmen, nicht gleich mit in die ganze Summe aller der übrigen, gleich von der Schöpfung an in den Menschen gelegten Naturfähigkeiten mit einrechnen? Es war Offenbarung: aber so wie das natürliche Licht, wie die ganze Anlage der vernünftigen Natur und die ursprüngliche Richtung aller seiner Fähigkeiten für den ersten Menschen auch Offenbarung war. Aber warum soll ich gleich vom Anfang der Existenz des Menschen an, eine Offenbarung an die andere sezen? warum die Naturoffenbarung in ihrem Ursprung selbst so unvollkommen und mangelhaft denken, dass sie ohne eine andere neue Offenbarung zum Hauptzwek des Menschen — zur Erkenntnis und zum Dienst des wahren Gottes schlechterdings unnüz gewesen wäre? Warum soll ich denken, dass Gott dem Menschen ein Licht angezündet, das nicht leuchten konnte, ohne erst wieder ein anderes Licht daneben zu stellen?

Alſo war der erſte Menſch, ſo ſcheint es mir — *kein Kind:* am Geiſt ſo wenig als am Körper; und gewiſs an jenem nicht, wenn er es nicht auch an dieſem war. Der Körper war gebildet: die Seele auch. Ich will ſagen: die erſte Vernunft hatte unmittelbar durch die Schöpfung ſchon diejenige Richtung ihrer Fähigkeiten erhalten, die ſie geſchikt machte, nach eben den Grundſäzen fortzudenken, welche bei einer andern, in dem gewöhnlichen Lauf ſich erſt entwikelnden Vernunft, nach und nach durch geſammelte Erfahrung, angeſtellte Vergleichungen, durch Abſtraktion und Räſonnement erlangt werden müſſen; und die der erſte Menſch auch ſo erlangt haben würde, wenn er auf die gewöhnliche Art zur Exiſtenz gekommen wäre. Will man dies *Offenbarung* nennen? ſei es — aber es iſt dann nur geoffenbarte Vernunft, d. h. gewiſſe Grundſäze oder Anlagen der vernünftigen Erkenntnis, welche die Vernunft bei ihrer allmähligen Entwiklung ſonſt ſelbſt aufzufinden und feſtzuſtellen vermag, wurden dem *erſten* Menſchen wegen ſeiner ungewöhnlichen Entſtehungsart durch eine unmittelbarere Richtung ſeiner Vernunftkräfte in ſo weit bekannt gemacht, um hiervon zu höhern, ihm unentbehrlichen Kenntniſſen fortzugehen. Daſs deswegen auch eine jede Vernunft, eines jeden, in dem ordentlichen Lauf der Natur gebohrnen Menſchen, nun auch gleich von der Geburt an dieſelbe Richtung haben müſſe, wird ſo wenig hieraus ſich folgern laſſen, als „daſs ein jedes durch die Zeugung entſtandene Kind gleich ein ausgewachſener Menſch ſeyn müſſe; weil der erſte Menſch ein vollkommener Mann geweſen."

„Aber

„Aber so war ja die Vernunft des ersten Menschen selbst ein Wunder?" Ein Wunder wohl! wie bei der Schöpfung alles Wunder war. Alles unmittelbare Wirkung Gottes. Aber genau zu reden, gar kein Wunder! Denn in welchem Betracht? und für wen ein Wunder? Für Gott doch nicht. Für die Natur? Die wirkliche Natur ist ja nicht älter als die Schöpfung. Hier fängt der Unterscheid des natürlichen und übernatürlichen oder wunderbaren erst an. In der Schöpfung wurden der werdenden Natur ihre Veränderungsgeseze, ihr Gang, ihre Ordnung erst angegeben und festgestellt. Bis dahin wirkte Gott unmittelbar; Von da — durch die Natur und ihre Kräfte.

Anders kann ich mir die Entstehung des ersten Menschen gar nicht denken. Nun aber nehme man ihn, wie er so gebildet aus der Schöpfung hervortrat! Welch erstaunende — seine ganze Natur durchdringende Erschütterung muſste es seyn, da er aus dem Tode des Nichtseyns zu einem besonnenen Leben gewekt wurde! Vielleicht ist die Erwekung eines Todten noch das schiklichste Gleichnis, den Uebergang aus Unwesen zum denkenden und empfindenden Daseyn abzubilden. Seze man — ein Mensch, der in einem männlichen Alter verstorben, sollte jezt nach 100 Jahren wieder vom Tode auferstehen: in einem fremden Lande, unter einem fremden Volk, unter völlig veränderten Lagen und Umständen, und in einem verjüngten Lebensalter; hätte aber dabei das Bewuſstseyn seiner Identität und desjenigen Alters, worinn er das irrdische Leben verlieſs, behalten — kennte sein Selbst und wüſste, daſs er eben der, so vormals

mals gelebt, aber auch, daſs er ſeine Jugend ſchon damals abgelegt. Welches Erſtaunen könnte der Anblik dieſer für ihn ganz neuen Welt in ihm erregen? Aber ich denke doch — und ſollt' ich wohl unrecht denken? ich denke doch, nichts von dieſem allem würde auffallender und befremdender für ihn ſeyn, als eben die Veränderung, welche mit ihm ſelbſt und in ſeiner Perſon vorgegangen. Vor allem würd' er doch wohl fragen, „wie komm' ich in dies Land? unter dies Volk? in dieſe Situation und unter dieſe Umſtände? und wie bin ich Jüngling worden, nachdem ich Mann geweſen?" Und ſo lange dies ihm unauflöslich bleibt, wird er auch für jeder andern Unterſuchung gleichgültiger ſeyn. So überwiegend iſt das Intereſſe, welches das *Selbſt* für den Menſchen hat. Nun! eben ſo denke man etwa den Menſchen, wie er aus dem Tode der Unweſen, nun plözlich mit offenen Augen und einer begreifenden Seele — empfindungsvoll, der ganzen Schöpfung zugeführt wird. Was für unvergleichbare Scenen! im eigentlichſten Verſtande für ihn — eine *neue* Welt! ein neuer Himmel, eine neue Erde! alles neu und fremd! Neuer aber und fremder nichts als der Menſch *ſich ſelbſt!* Die ganze Natur — des Schöpfers Feſt, goſs Bewundern, Erſtaunen und Entzüken über den noch einzigen vernünftigen Bewohner der niedern Welt, wovon die ganze Seele um ſo mehr aufſchwellen muſste, da er noch, was er empfand, nicht mit einem ihm ähnlichen Weſen theilen konnte. „Woher dieſe erleuchtende Pracht des Himmels? woher dieſer erquikende Duft des Feldes? woher dieſer kühlende Thau? dieſer Baum, dieſe Frucht, dieſe Quelle?" — Aber bei weitem

tem

tem konnten dies nicht die erste, die angelegenste Fragen seyn. Viel dringender noch, viel näher liegend „woher bin *ich*? von wem? wer hat mich gemacht und hiehergestellt? wo finde ich meinen Ursprung? und an wen soll ich in dieser unermeſslichen Weite mich halten?". Mir dünkt, daſs keines der grossen Werke der Natur ausser ihm, wie fremd sie ihm waren, so lebhaft und so anhaltend seine Seele beschäftigen konnte, als sein *eigenes*, ihm völlig fremdes Selbst. Und ohne hierüber sich einige Auflösung geben zu können, müſste eine Art von Gleichgültigkeit gegen alles andere, was ausser seinem Wesen lag, eingetreten seyn.

Es wär' ein beschämender Einwurf, " es gebe gleichwohl in der Welt Menschen genug, welche, ganz unbekümmert um ihren Ursprung, dennoch dabei sehr ruhig hinleben, und sich genügen lassen, daſs sie sind." Dies ist so wenig der richtige Gang der vernünftigen Natur, daſs eben diese Unbekümmertheit einen hohen Grad der Ausartung und Vernachläſsigung bezeichnet. Ein Mensch, dem es genug ist, wie jedes niedere Thier, nur sein Futter und die Befriedigung seiner thierischen Triebe zu finden, ist von den Absichten der verständigen Schöpfung noch weit entfernt.

So unentbehrlich dem Menschen die Erkenntnis Gottes, des Urhebers seiner Existenz, zu seiner Beruhigung war: so war sie es auch zu seiner *Bestimmung*. Sittlichkeit, Tugend und Glükseligkeit ist der Zwek aller vernünftigen Geschöpfe. Er war es für den ersten Menschen sowohl, als er es noch

für den lezten bleiben muſs. Keines von dieſen iſt mit einiger Vollkommenheit möglich ohne *Religion*. Sie, die Religion, die Erkenntnis des einzighöchſten und allervollkommenſten Weſens enthält die kräftigſte, eindringendſte, unveränderlichſte Beweggründe, wodurch der Geiſt zu allen wahrhaftigtugendhaften Beſtrebungen ſich erhebt; und wovon alle innere Beſſerung des Herzens, moraliſche Güte und richtige Geſinnungen abhängen. Man baue Syſteme von Tugend und Glükſeligkeit, wie man will, ohne Religion — ohne Gott! Entweder werden dieſe Baumeiſter ſich ſelbſt es nicht abläugnen können, daſs ſie mit Moralität und Tugend nur Spiel treiben; oder werden eingeſtehen müſſen, daſs es doch nur ein Gebäude politiſcher und äuſserlicher Tugend ſei, welches ſo bald ſchwankend und unzuſammenhaltend wird, als eine von den willkührlichen Unterlagen ſich verrükt; und, wofern man die gewaltige Stüzen der gebietenden und drohenden bürgerlichen Macht hinwegzöge, ſeinem völligen Einſturz nicht entgehen würde. Aber iſt denn das auch Tugend, die blos von Willkühr geleitet wird? Den wilden Strohm der Leidenſchaften und des Laſters verdämmen; aber das Herz den greulichſten Verwüſtungen preisgeben: heiſst das denn — *beſſern*; Ordnung und Tugend im Menſchen anrichten? So wahr iſt es, daſs der erſchaffene Menſch, gleich auf der erſten Stufe ſeiner Exiſtenz, der Erkenntnis ſeines Schöpfers weſentlich bedürftig war.

Nun aber ſehe man! ob der Menſch durch ſeine weſentliche und *eigenthümliche* Anlagen auch wirklich in Stand geſezt worden, Gott durch ſich ſelbſt

selbst zu finden? oder ob er es durch ein neues und fremdes Licht erst werden musste? Ich glaube das erstere, und muss es glauben. Philosoph gegen Philosoph gesezt — *Bayle* gegen *Rousseau*; *Hume* gegen *Voltaire*: wär' ich beidemal von der leztern Parthei. Das ist — ich hielte dafür, dass der Mensch, ohne eine *besondere* Offenbarung hierzu nöthig zu haben, in dem Buch der Natur, also auch in sich selbst — denn das ist doch für ihn das erste Blatt von diesem Buch — es lesen könne, *daß ein Gott sei.* Lieber aber mach' ich keine Parthei, sondern fahre fort, die Sache aus dem eigenen Gesichtspunkt zu verfolgen, woraus ich sie sehe, und sehen kann.

Die allererste ursprüngliche Gotteserkenntnis, die der erschaffene Mensch nun hatte, seze ich in einem gewissen *Schöpfersgefühl.* Ich verstehe darunter einen aus der Schöpfung selbst zurükgebliebenen regen Eindruk, wodurch er einigermassen seinen Ursprung sich erklären konnte; einen Instinktähnlichen Zug — hin zum Schöpfer; das erste Datum, die erste Anlage aller vernünftigen Theognosie. Dies Gefühl war dunkel: aber es war richtig. Die meiste natürliche Instinkte sind auch nur dunkel: aber sie führen recht. Dies Gefühl war in die übrige Naturanlagen mit eingewebt. Es gab dem Menschen die erste Richtung und bracht' ihn auf die erste Stufe, von der er weiter zu Gott sich aufheben konnte. Ich begreife es wohl, dass jener Eindruk der unmittelbaren Schöpfung in der Fortpflanzung und durch die Entfernung an Lebhaftigkeit verliehren konnte. Aber dafür traten nun die Vernunftkräfte in stufenweiser

Entwiklung in dessen Stelle; die nun schon jenen Eindruk einmal ergriffen und durch ihn ihre erste Richtung erhalten hatten. Jenes Gefühl nahm ab; aber die Vernunft stärkte sich, und ward einer grössern Erleuchtung fähig.

Ist denn hier so etwas unnatürliches oder unbegreifliches? oder will man sagen, „eben dieser Instinkt, dies von mir so genannte Schöpfungsgefühl, dies sei eben der besondere Unterricht, die übernatürliche Offenbarung:" so muss ich bekennen, dass es mir schwer wird, in der Schöpfung selbst, bei der ersten Anlage der menschlichen Natur, in dem ersten Augenblik seiner Existenz, das Natürliche und Uebernatürliche besonders zu denken. Alles, was der Schöpfer damals in den Menschen gelegt, das rechne ich zu seiner *Natur*. Die Gradation der wachsenden Kenntnisse genau abzuzeichnen, alle die Veranlassungen, welche die Vernunft sich zu entwikeln bekam, einzeln anzugeben; zu bestimmen — wie weit sie genau von Menschenalter zu Menschenalter fortgerükt? hierzu hat der Philosoph keinen Beruf: und wenn er in diese Versuchung fallen sollte; so möchte wohl seine ganze Bemühung einem philosophischen, mühsamstudirten Traum ähnlicher seyn, als einem wahren System. Ueberhaupt aber halte ich es gar nicht für unmöglich, den Gang aufzuspühren, durch welchen die Vernunft — wofern sie nur, ohne eigene Vernachlässigung, keine schiefe und abweichende Richtung nahm, aus dunkelm und verworrenem Gefühl zu deutlicher und bestimmter Erkenntnis Gottes, des Schöpfers und Herrn der Welt, sich herausarbeiten konnte. Ich räum' es gern

gern ein, daſs die Vernunft, wenn ſie einmal eine falſche Richtung genommen, in einem unabſehlichen und unauswirrlichen Labyrinth irre gehen könne. Der Irrthum hat ſeine unermeſsliche Wüſten. Und mir kommt es dann auch nicht wunderbar vor, daſs Jahrtauſende vielleicht für die darin einmal verlohrne Vernunft zu ihrer Zurechtbringung und Erleuchtung unzureichend bleiben können; und ihre Abführung und Verwilderung alsdann nur immer gröſſer werde. Wollte man aber hieraus wohl ſchlieſſen, daſs dies nun der natürliche Weg? oder daſs die irrende Vernunft dieſen Weg nur nehmen konnte? So wenig, denk' ich, als man ſagen würde, daſs ein Reiſender, der den Ort ſeiner Beſtimmung richtig vor ſich hatte, und für ſich ſelbſt ihn treffen konnte — wenn er in gleicher Richtung fortgegangen wäre; aber durch eine ſchiefe Ablenkung ihn verfehlt; und — indem er jezt ſeinen Weg immer weiter verfolgt, endlich in einen ungeheuren Abſtand geräth, ohne ſich wieder zurechtfinden zu können: daſs dieſer verirrte nun eben ſo in dieſe Verirrung habe kommen *müſſen*. Die Vernunft, ihrem eigenthümlichen und gleichen Gang überlaſſen, kann nach und nach ſich ins Unendliche erheben: aber durch Irrthum] verführt, auch eben ſo leicht ins Unendliche ſich verliehren. Es käm' alſo hier nur darauf an, den natürlichen *möglichen* Weg zu zeichnen, wie die Vernunft zu richtiger, geordneter Erkenntnis Gottes ſich fortbringen konnte. Man wird dieſen unvollkommenen Verſuch nicht weniger mir erlauben, als es andere ſich erlaubt, den Gang zu zeichnen, wodurch die erſte Vernunft zum Gözendienſt ſich herunterphiloſophirt. Ich werde hierzu keine ſo künſtliche

liche Form und Sprache gebrauchen, daſs man etwa denken möchte: Es wäre dies nur der Vernunftgang eines neuern Jahrhunderts. Ich werde die einfachere Naturſprache reden, die auch der erſten Vernunft ſchon verſtändlich werden konnte.

Zum erſten Standpunkt, von dem die Vernunft ausgienge, nehm' ich an — den Menſchen ſelbſt.

„*Ich bin* — ſo dachte die erſte reine Menſchen-Vernunft, oder ſo *konnte* ſie doch denken. Aber nicht durch mich ſelbſt bin ich: denn warum wär' ich erſt jezt? Es muſs ein anderes Weſen ſeyn, das mich gemacht. Abhängig bin ich. Aber von wem? Was für ein Weſen iſt doch das? Es muſs wohl *mehr* ſeyn, als ich. Iſt es aber auch ſo abhängig, wie ich? Wenn das iſt: ſo muſs doch wieder etwas ſeyn, das mehr — das beſſer und vollkommner iſt. So ins Unendliche fortgehen kann ich doch nicht. Einmal muſs ich ſtehen bleiben. Und wo? Nirgends doch als bei einem Weſen, welches das höchſte, das beſte; ganz unabhängig, ganz vollkommen iſt. Kann ich denn ein ganz vollkommenes Weſen denken? Ich kann es — und ich *muſs* es nun ſchon denken. Es iſt. Aber wo? wo find' ich es? Soll es auch ſo in einen Raum eingeſchloſſen ſeyn, wie ich? Dann wär' es auch unvollkommen, wie ich. Weil es aber mehr iſt als ich — weil es *alles* iſt: ſo muſs es auch *überall* ſeyn. Aber warum bin ich nicht überall? Sollte etwa

wa nicht der Körper, die Materie, die mich umgiebt, durch ihre Schwere und Trägheit es hindern? Es wird mir wahrscheinlich, daſs *jenes* überall gegenwärtige Wesen keinen Körper habe, und nicht so aus Materie bestehe. Aber denken muſs es doch; denn es ist *mehr* als ich — und ich denke ja schon. Es muſs wohl mehr denken als ich. Da es das höchste ist, so muſs es auch wohl auf die höchste Weise denken. Hat es aber wohl auch einmal erst *angefangen* zu denken? Nun müſste es auch einmal erst angefangen haben — zu seyn. Denn wär' es einmal nicht gewesen; dann müſst' es seinen Ursprung auch von einem andern haben; dann wär' es nicht unabhängig. Das kann nicht seyn. Es ist also immer gewesen; und hat immer gedacht — Es ist ewig. Dies unabhängige, beste, allgegenwärtige, denkende, ewige Wesen — ist *Gott*. Nur weiſs ich noch nicht: ist ein solches Wesen selbst in der sichtbaren Natur? oder von der übrigen Natur unterschieden — groſs und erhaben über die Natur? In der Natur: nun muſs es doch das herrlichste, schönste und prächtigste seyn. Die *Sonne* vielleicht? Zwar — schön und prächtig! schöner und prächtiger als alles andere, was ich auſſer mir sehe und empfinde. Aber! doch auch ein Körper: und es ist mir wahrscheinlich, daſs Gott keinen Körper habe. Und noch mehr! wie ich es wahrnehme — sie gehet auf, sie gehet unter. Wäre das mein Gott: wie unerträglich müſste

mir

mir die mitternächtliche Dunkelheit feyn! was für eine fchrekenvolle Nacht — ohne Sonne: — ohne Gott. Mein Gott mufs überall — mufs bei mir feyn. Mein Gott mufs mehr als alle Sonnen feyn; alfo mehr als die ganze Natur. Er mufs ihr *Herr*, ihr *Vater* und ihr *König* feyn: fo wie er auch *mein* Herr und Vater ift. —"

Ich darf wohl die denkende, überlegende Vernunft in ihrem Fortgang nicht weiter verfolgen. Mögen doch hin und wieder noch einige Lüken bleiben. Es brauchet nicht fogleich eine genaue, abgezirkelte Demonftrationsmethode. Aber fo, dächt' ich, ift ihr Gang — fo *kann* er es feyn und *muſs* es feyn, wenn fie nicht aus Nachläffigkeit irre gehet.

„So metaphyfifch, wird man fagen, fo abftrakt und fo modern hat der erfte Menfch wohl nicht gedacht. Noch waren keine *Descartes*, keine *Locke*, keine *Leibniz*, keine *Baumgarten* etc. Noch war ja keine Sprache." Dafs der erfte Menfch vom erften Augenblik gleich fo gedacht: das fag' ich nicht. Dafs aber der Menfchenverftand lange vor *Descartes* und *Locke* und *Leibniz* fo denken können, wie diefe und andere neuere Philofophen gedacht: das fag' ich und das glaub' ich. Der *Mangel* der *Sprache* fcheinet etwas mehr auf fich zu haben. Aber wenn man denn nun der erften und vielleicht auch der folgenden Vernunft, Jahrtaufende hindurch, das Vermögen zu jenen Wahrheiten und jener Gotteserkenntnis fich

ſich fortzubringen — abſpräche, und dafür einen beſondern göttlichen Unterricht ſezen wollte: ſo frag' ich — weicht man denn damit dieſer Schwierigkeit wohl aus? Sei es Unterricht, oder Vernunft, wenn Wahrheiten ſollen gefaſst und *begriffen* werden, ſo muſs es, in dem einen *Fall wie* in dem andern, doch ein verſtändlicher Ausdruk, verſtändliche Sprache ſeyn. Wer hat dem erſten Menſchen — wer hat den folgenden Menſchen einen ſolchen Unterricht erklärt? — und wie? War es *Wortſprache*, oder *Bilderſprache*, oder *Empfindungsſprache* — Sprache des Anſchauens? Was es auch war: was für dieſen Unterricht taugte, das taugte nun auch für Vernunft. Ich meine — es gehöre ſo viel Sprache dazu, wo nicht mehr, einen Unterricht zu faſſen, als durch Nachdenken und eigene Betrachtung ſich ſelbſt gewiſſe Wahrheiten aufzuſchlieſſen. Und die Erfahrung lehrt, daſs Menſchen wohl auch gewiſſe Wahrheiten — gewiſſe Verhältniſſe — Schiklichkeit und Ordnung, ſchon einſehen und denken, ehe ſie noch durch beſtimmte Nahmen ſie bezeichnen können.

Ueberhaupt, wenn ich jene Meinung von der *nur* durch Zwiſchenkunft einer höhern und unmittelbaren Offenbarungshülfe möglichen erſten Erkenntnis des wahren Gottes, nach allen Seiten betrachte: ſo ſeh' ich auf der einen Seite überall keine hinreichende Gründe, die Vernunft — dies *reine* Geſchenk Gottes, ſo weit herunterzuſezen, daſs ſie, mit allen hierzu in der Natur liegenden Anleitungen, dennoch nicht vermögend geweſen ſeyn ſollte, Gott zu erkennen. Auf der andern Seite

Seite ist es mir eben so unabsehlich — was nun bei jener Meinung gewonnen werden könne. Einige scheinbare Einwendungen sind bei weitem so unbeantwortlich nicht, als man glaubt. Herr *Hume* will wissen, „wie es möglich gewesen, wenn die Erkenntnis Gottes einen Theil der natürlichen Kenntnisse des Menschen ausmache, dass gleichwohl diese Erkenntnis unter vielen Völkern habe verlohren gehen können; ohne dass man solche, tausende von Jahren hindurch, wieder gefunden? und warum die Wilden in andern Welttheilen, denen das Buch der Natur doch auch vor Augen liege, nun schon so viel tausend Jahre diese Erkenntnis nicht haben?" — Mir kommt es vor, dass die hieraus gezogene Folge, wenn sie wahr wäre, beiweitem zu viel beweisen würde. Denn was würde nicht alles auf eine ganz ähnliche Art sich folgern lassen! Eben so könnte ich fragen: warum haben eben diese Wilden in so viel tausend Jahren nicht die Einsichten, Künste und Wissenschaften, nicht die Sitten und Lebensart gelernt, welche die alte Griechen und Römer besassen? Also sind diese Fertigkeiten und diese Geschiklichkeiten nun darum weniger natürlich? Und warum haben andere Völker diese Einsichten wieder verlohren? warum sind sie so weit herunter gekommen, dass fast keine Spuhr ihrer vorigen Kultur unter ihnen mehr wahrzunehmen ist? Darum sollen jene Einsichten nun aufhören, *natürlich* zu seyn? — Warum werden viele alte Künste, die doch ganz natürlich erfunden wurden, für verlohren gehalten? und warum hat man sie bisher nicht wiedergefunden? Folget denn dies: „weil sie verlohren gegangen — und bisher nicht wieder gefunden

den

den werden können; so haben sie auch nicht natürlicherweise *erfunden* werden können." Der Schluſs von dem, was man *nicht hat* und *nicht weiß*, auf das, was man nicht wissen und nicht haben *kann:* gilt bei ganzen Geschlechtern und Nationen so wenig, als bei einzelnen Menschen und Individuen.

Nun aber beweise man erst noch, daſs die Erkenntnis Gottes sich *gänzlich* verlohren! Die Völkergeschichte spricht dagegen. Die Grundidee von einem höchsten göttlichen Wesen hat sich vielmehr beständig erhalten. Und eben dies ist ein Beweis, daſs die Ausartung der Vernunft und des Menschengeschlechts bis zu dem Grad — Gott in der Natur gänzlich zu verkennen, unmöglich sei. Man gestehet ja ein, und muſs es gestehen, daſs der *Zevs* der Griechen, der *Jupiter* der Römer, der *Chan-Ti* der Sineser und was man sonst etwa in jeder Sprache für eigene Nahmen gehabt, wie der *Jehovah* der Iuden, nichts anders als den höchsten Gott bezeichne.

Barbarei und Wildheit, Auswuchs und Verfall der Menschen, mag die Erkenntnis Gottes — wie so manche andere natürliche Kenntnisse, entstellen und verstümmeln. Aber die Anlage der vernünftigen Natur — Gott zu erkennen, ist sichtbar da. Sie entwikelt sich mit den übrigen Naturfähigkeiten, in gleichem Gang. Wie Sitten, Einsichten und Wissenschaften zunehmen: so wird auch die Erkenntnis Gottes richtiger, bestimmter und vollkommner.

„Das ist nicht — wird man sagen. Die Griechen zu der Zeit, wo ihre Erleuchtung am gröſsten

 war,

war, wo sie den Ruhm vor allen Völkern hatten, wo Künste und Wissenschaften zu ihrem höchsten Glanz und einem fast unerreichbaren Grad von Vollkommenheit gestiegen waren — blieben immer noch dem abgeschmaktesten und lächerlichsten Gözendienst ergeben." Von dem grossen Haufen ist dies freilich war. Der Pöbel thats. Aber die Weisen doch nicht! Wer wird aber nun auch Griechenlands Erleuchtung unter dem griechischen Pöbel suchen? Will man von Erleuchtung reden: so rede man von dem weisern und bessern Theil, wo sie war. Wenn auch die Weisen zum Theil äusserlich mitmachten: so wurden sie durch eine Art von Zwang, durch die sonst ihnen drohende Gefahr, oder durch Staatsgeseze dazu vermocht. Eher müsste man also den erleuchteten Griechen einen Mangel in der *Politik*, als in der vernünftigen *Gotteserkenntnis* beimessen. Die Weisen wussten es gewiss besser. Nun war es aber schon Gesez — falschen Göttern zu dienen. So schwammen sie denn mit dem Strom. Eine mässige Anzahl von Weisen kann selten eine bezauberte Welt zurükbringen. Und gewiss, selbst Pöbelvernunft würde sich wider die Ungereimtheit des Gözendiensts empört haben; wenn nicht eben die falsche Politik, die es zum Grundsaz machte — durch Aberglauben und Blindheit die Menge im Zaum zu halten, auch wider ihre Vernunft kräftige Bezauberungsmittel angewendet hätte. Pracht und Spiel, berauschende Lustbarkeiten, und alle nur mögliche Reizungen, welche gar künstlich mit in den Dienst und die Verehrung gedichteter Gottheiten eingewebt waren — erregten und beschäftigten die ganze Sinnlichkeit, betäubten die Vernunft und hielten sie unter dem Joch. Die untergejochte Vernunft — schwieg,

und

und mufste schweigen. Nur frag' ich: ob hieraus für oder wider die *freie* Vernunft sich mit Grunde etwas folgern lasse? Die gezwängte und verführte Vernunft *kann den wahren Gott miskennen*: Die freie und denkende, ihren natürlichen Gang regelmässig fortgehende Vernunft *kann ihn finden.* Der erleuchtete Verfasser des Sendschreibens an die Römer bezeuget diese Wahrheit aufs deutlichste. Er sagt, „es sei *offenbar*, dass ein Gott sei. Woher? durch die *Offenbarung* der *Natur* — durch die aus der ganzen Schöpfung hervorleuchtende Herrlichkeit des unsichtbaren Gottes. Ich denke, der natürlichste Sinn dieser Worte ist: ich lerne es *unmittelbar* aus der Natur, *daß ein Gott sei.* Welch' eine seltsame Paraphrase wär' es, wenn ich den Verstand derselben nun so ausdrüken wollte: ich lerne es aus der Natur, dass ein Gott sei, *wenn ich es erst schon durch Unterricht gelernt.* Also hatte Gott dem Menschen Vernunft gegeben — ihn zu erkennen: nur den ersten vernünftigen Gedanken von Gott konnt' er nicht haben. Dies wär' eben so viel: der Mensch hatte *Augen*, zu sehen: aber sie öfnen — das konnt' er nun nicht; oder der Mensch hatte *Füße*, zu gehen: er konnte aber den ersten Schritt nicht machen. Ich kann eines so wenig fassen und denken, als das andere.

Wäre denn aber auch etwas dabei gewonnen, wenn ich so denken wollte? denken — dass die erste Erkenntnis des wahren Gottes nicht von der Naturoffenbarung, sondern einem noch erst hinzutretenden, unmittelbaren und besondern Unterricht abhängig gewesen, und dadurch erst gegründet werden müssen. Was damit gewonnen werden kann, seh' ich nicht. Aber noch weit mehr Schwierigkei-

ten seh' ich dabei. Ieder, ausser dem Umfang der Naturoffenbarung liegende, unmittelbargöttliche Unterricht führet nicht nur sogleich, wie vorhin schon bemerkt worden, auf die Schwierigkeit hin, *wodurch?* und *wie* derselbe dem Menschen mitgetheilt und faslich gemacht worden? sondern es tritt noch diese andere Schwierigkeit hinzu: durch was für *Kriteria* eine so unmittelbare Offenbarung nun auch, als *Offenbarung*, dem Menschen von den Eingebungen seiner eigenen Phantasei und von jeder natürlichen Erkenntnisart unterscheidbar gewesen? Und gesezt dann auch, dass der Mensch, der diese Offenbarung unmittelbar empfienge, in seinem Bewusstseyn *für sich* hierüber Befriedigung gefunden hätte: so war dann doch dies alles nur *einseitig* und *individuell*. So bald es aber abgienge von dem, der solchen Unterricht zuerst bekommen hatte, beruhte nun alles blos auf *Glauben*. Bei der Fortbreitung, und bei jeder zunehmenden Entfernung von jener ersten Quelle, mussten sich die Data zu solchem Glauben immer weiter verliehren; und wie viel *Zweifel* mussten für ein späteres Menschengeschlecht gegen diese überlieferte Offenbarungssäze entstehen; insofern deren Wahrheit und Göttlichkeit nicht durch ihre *innere* Uebereinstimmung mit der Vernunft bewähret wurde. Soll eine spätere, aufgeklärtere Welt nur *darum* etwas glauben, weil ein oder etliche Menschen aus den ersten rohsten Zeiten es für *Offenbarung* und für *Wunder* hielten; auch wenn man nun schon in dem Umfang der natürlichen Kenntnisse überall keine vernünftige Gründe hierzu finden kann? Und *wenn man es kann:* wozu nun Offenbarung und Wunder? Die Wahrheit, *daß ein Gott sei*, ist die aller-

ver-

vernünftigste Wahrheit. Die ganze Natur weiset auf Gott und zeuget für ihn. Aber eine fruchtbare Gotteserkenntnis sezet eine gewisse Vorbereitung und Anordnung der natürlichen Begriffe so nothwendig *voraus*, dass, ohne diese, jede dem Menschen *darüber* mitgetheilte Offenbarung so wenig *ihm nuzen* konnte, als wenn ich einem Kinde — dessen Begrif noch nicht, in dem zur Fassung dieser wichtigen Wahrheit erforderlichen Grad, sich entwikelt hat, nun 100mal es vorsagen, oder in Schriftzeichen es ihm lesbar machen wollte, dass ein Gott sei. Laut und Nahmen und Zeichen wohl: aber *Sinn* und *Geist* der Wahrheit selbst wird es darum doch nicht fassen. Aller Unterricht kann doch nur darin bestehen, dass die natürliche Begriffe erwekt und fortgeleitet werden. Die erste Erwekung hierzu, der erste Impuls kam aus der Schöpfung selbst, aus der erschaffenen Natur—nicht aus Offenbarung. War der erste Mensch zu kindisch und zu schwach, in einen Zusammenhang natürlicher Begriffe sich hineinzudenken: so war er es gewiss noch mehr für jede von seiner Natur abliegende Offenbarung. Für wen noch das Natürliche zu schwer und unbegreiflich ist: wie viel mehr muss es für *den* das Uebernatürliche seyn! Zwar können wohl auch gewisse Vernunftwahrheiten in irgend einem Zeitalter, oder für einen Theil des Menschengeschlechts, entstellet und verdunkelt werden; oder gar verlohren gehen. Und für diesen Fall kann eine *besondere* Veranstaltung Gottes — zur Wiederherstellung jener Wahrheiten, zur Verbesserung und Aufklärung der Menschen, etwa nothwendig seyn. Aber dies war ja nicht der Fall des ersten Menschen. Der Mensch gieng nun erst aus, Wahrheit zu finden.

Warum will man hier doch gleich so unmittelbar zur Natur des Menschen noch eine Offenbarung setzen? Kann ich auch den ersterschaffenen Menschen so unvollkommen denken, ohne einer Abwürdigung der Werke Gottes mich dabei schuldig zu machen? Auch jede spätere Offenbarung muss ich ja nicht so übermenschlich und überbegreiflich denken. Das *mirakulose* ist es, wodurch so mancher von der Offenbarung weggeschrekt wird. Aber muss man doch nicht an den Begrif der Offenbarung nun gleich eine Reihe von Mirakeln knüpfen. Kann denn Gott nicht auch durch eine — zwar schon auch in dem allgemeinen Zusammenhang der Dinge miteingelegte; aber doch von dem *Gewöhnlichen* abweichende, nur für irgend ein *besonderes* Zeitalter, nach *besondern* Bedürfnissen und zu *besondern* Absichten erst wirksam werdende, und insofern *ausserordentliche* Veranstaltung, zu Vollendung seines allgemeinen höchsten Zweks — der möglichst höchsten Vollkommenheit und Glükseligkeit seiner Geschöpfe, wirken? Kann er durch eine solche — ob gleich *seltenere*, ungewöhnliche, ausserordentliche Direktion und Veranstaltung, die zu ihrer Glükseligkeit wesentliche Wahrheiten — wenn irgend ein Grad des Verfalls und des Verderbnisses sie zu verdunkeln oder gar zu vertilgen droht — nicht aufrechthalten, fortpflanzen, oder in ihr wahres Licht wiederherstellen? Kann er nicht hierzu von Zeit zu Zeit auch ausserordentliche Menschen — grosse Lehrer und himmlische Zeugen erweken? War *Christus* nicht einer derselben?

II. Be-

II.

Bemerkungen

zu

Herrn Herders

physiologisch - analogischem

Beweis

von

Seelenunsterblichkeit.

Der würdige Mann, der diesen Beweis zu führen auf sich nahm, hat sich bemühet, aus der *Organisation* des Menschen selbst und der *Aehnlichkeit* aller andern Erdorganisationen und der gesammten *Natur* ihn hervorzuleiten. (s. *Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Th. 1, S. 260. f.)

„Alle Kräfte, die wir kennen, sind *organische* Kräfte, d. h. vermittelst gewisser Organen, unter gewissen Formen, und diesen Formen und Organen *harmonisch* wirkende Kräfte. Aber die *Organen* sind darum nicht die *Kräfte* selbst. Die *Formen* können sich verändern, abnuzen und verliehren. Die Kräfte in der Natur bleiben *ewig*. Kraft höret nie auf, Kraft zu seyn. Wie es aufsteigende Grade und Zusammenhang unter den sichtbaren Formen giebt: eben so auch Zusammenhang und Stetigkeit der unsichtbaren Kräfte. Vollkommenere Organisation: höhere Kraft. *Pflanze-Thier- Mensch.* Mit dem Organismus steiget jedes Wesen auch an innerer Kraft. Wie die Formen sich verschönern, so vervollkommen sich auch die Kräfte. Nicht anders — mit den lebenden und wirkenden Kräften, und den Formen lebender Kräfte! Seelenorgan ist darum nicht — Seelenkraft. Das Gehirn ist

> darum nicht — der Selbſtdenker; das Organ — nicht Selbſtempfinder: nur Organ. *Körperliche* Form: *geiſtige* Kraft. Zerſtörbare Form: unzerſtörbare — ewigdaurende Kraft. Alle die untere Formen und Kräfte ſtreben, nach dem allgemeinen Gang der Natur, vorwärts — zu dem höhern Menſchengebilde, zu der höhern Menſchenkraft. *Humanität* — ſchon jezt über die niedere Organiſationen und niedere Kräfte, in Bildung und Anlage ſo merklich hinaufgeſezt — ſie *allein* kann und wird nicht ſtilleſtehen, und noch weniger zurükgehen. Auch in *ihr* — Streben zum Fortgang! Auch für *ſie*, nach dem gleichen Geſez der Natur — Aufſteigen, Verſchönern! das Medium hierzu, was es auch ſei — *Licht*, *Aether &c.* wird der Allmächtige finden. So wird Hofnung und Glaube der *Unſterblichkeit* gegründet."

In ſo gedrängter Kürze und in dieſem einfachen Zuſammenhang dacht' ich mir vorerſt die Hauptideen des vortreflichen Mannes: Von dem fruchtbaren Wiz und allem Dichterſchmuk, mit welchem ſie umzogen — entkleidet. Ein Verfaſſer, der alles, was er ſagt, ſo einnehmend und ſo ſchön, wie *Herder*, ſagt, verdient wohl die Geduld, ſeine Säze genau zu zergliedern. In der That braucht es einen ſteten und feſthaltenden Blik auf Wahrheit, um mit Vorbeigehung aller der Seitenwege — wohin eine mit ſo viel Blumen unterlegte Beredtſamkeit den Leſer ſo leicht ablenken konnte — immer nur den einzigen Punkt, auf den

den die ganze Folge der Gedanken abzweken soll, im Auge zu führen und mit unabweichlicher Strenge zu verfolgen. Und doch — zu philosophischem Gebrauch, kommt alles darauf an, die Gedanken, von rednerischen Blumen, Bildern und Allegorien abgezogen — *rein* zu bekommen.

Folgende Bemerkungen wird mir erlaubt seyn, hier beizufügen:

I. „*Die Seele ist organische Kraft.*" Ist sehr richtig gesagt. Nun aber höre man, wie der Verfasser Verzicht auf *Immaterialität* und *Spiritualismus* thut! „Man erwarte hier keine metaphysische Beweise von der Unsterblichkeit der Seele, aus ihrem Spiritualismus &c." (S. 260.) Und noch einmal: „*Priestlei* und andere haben den Spiritualisten vorgerükt, daſs man in der ganzen Natur keinen reinen Geist kenne, und daſs man auch den innern Zustand der Materie lange nicht genug einsehe, um ihr das Denken oder andere geistige Kräfte abzusprechen. Mich dünkt, sie haben in beiden Recht." (S. 273.) Wenn der Verfasser nun so ausdrüklich auf Spiritualismus und Immaterialität entsagt; und dann doch selbst seinen ganzen Beweis hauptsächlich auf den Unterscheid der *materiellen* Organe und der *geistigen* Kräfte bauet: so scheint er nun damit auch selbst, was er so eben aufgegeben hatte, zurükzunehmen. Die Seele ist doch auch bei ihm die Künstlerin, die das Organ zu ihren Verrichtungen regiert und über das Organ gebietet. Also

Also — vom Organ verschieden doch! Was denn nun und von welcher Natur ist denn diese Kraft *an sich selbst*? „Organische Kraft." Nun wohl! aber so denk' ich schon beides zusammen — Organ und Kraft. Aber Dinge, die doch wirklich verschieden, lassen sich doch auch verschieden denken. Muss ich nicht, wenn ich jenen Unterscheid zwischen der Kraft der Seele — und ihrem Organ, nicht verliehren will, nun doch jene immaterielle Seelenkraft von dieser materiellen Form und Hülle unterscheiden?

II. Ist jene Hypothese von dem beständigen *Fortrüken*, dem unaufhörlichen *Aufsteigen* aller Naturkräfte nicht zu schwankend und zu kühn? (S. 281. f.) „Als die Thore der Schöpfung geschlossen wurden, standen die einmal erwählte Organisationen als bestimmte Wege und Pforten da, auf denen sich künftig in den Grenzen der Natur die niedern Kräfte aufschwingen und weiter bilden sollten. Neue Gestalten erzeugten sich nicht mehr. Es wandeln und verwandeln sich aber durch dieselbe, untere Kräfte; und was Organisation heisset, ist eigentlich nur eine Leiterin derselben zu einer höhern Bildung." Ist diese Hypothese, frag' ich, nicht zu schwankend und zu kühn? Doch man sehe, wie der Verfasser aus Natur und Analogie sie zu bestätigen sucht! „Die *Pflanze* ziehet andere gröbere Theile an sich, führt sie in ihr Wesen ein, läutert sie. Von die-

diesen Pflanzen nähren sich *Thiere*. Die Pflanzentheile werden animalisirt und in feinere Formen übergeführt. Die Thiere dienen wieder dem *Menschen* zur Speise. Ihr Tod ist wieder nur Uebergang in eine höhere Lebensform. Eines wird durch das andere immer weiter ausgearbeitet und zu einer höhern Bestimmung geläutert."

Man erwäge hierbei

1) Gesezt, dass dieser Uebergang in andere Formen, so wie es hier angenommen wird, als eine *Erhöhung* der übergehenden Kräfte angesehen werden könnte: würde nicht hierdurch die ganze Untersuchung eine sehr *einseitige* Wendung bekommen? Jener Uebergang gilt doch nur von einem *Theil*. Nur ein *Theil* jener unterirrdischen Materialien wird in die Pflanzengeschöpfe übergeleitet, und jene Futterkräuter, welche in die animalische Natur hinübergelangen, machen wieder nur einen kleinen Theil der vegetabilischen Schöpfung aus. Wo bleiben die Millionen anderer Gewächse, Stauden, Bäume etc. wo sich nichts von einem solchen Uebergang findet? Was wird aus diesen nun?

2) Aber, darf ich das für eine *Erhöhung* der niedern Geschöpfe halten, dass sie irgend einem Geschöpf der höhern Art zur Vollendung seiner Bestimmung dienen müssen? Für das Wesen wohl, dessen Erhaltung

tung und Wachsthum dadurch befördert wird, das von jenem ſich nährt, mag es Vollkommenheit ſeyn. Aber ich weiſs nicht, ob man auſſer der Dichterſprache auch wohl ſagen könne, daſs das *Heu* und *Gras* durch den Uebergang in den Bauch des Roſſes und des Ochſen; oder daſs jene unmächtigere Thiere, die das gewaltigere Raubthier verſchlingt, oder durch deren Genuſs der Menſch ſein Bedürfniſs oder ſeine Lüſternheit befriediget — eben hierdurch nun einer *Erhöhung* zugeführet würden. Ich bekenne mich an Ausdruk und an Phantaſei zu arm, als daſs ich z. B. der *Auſter*, wenn ſie in den Bauch des Schlemmers überwandert, ihre Erhöhung hieraus zu beweiſen mich getrauen möchte. Wenn das Thier zum Menſchen ſagen könnte: „Warum würgeſt du mich? warum friſſeſt du mich?" und der Menſch hierauf erwiedern wollte: „Klage nicht, undankbares Thier, du wirſt in eine vollkommenere Lebensform übergeſezt, verbeſſert und erhöht" — wäre dieſe Replique, frag' ich, oder jene Klage gerechter und vernünftiger?

3) Für Seelenunſterblichkeit ſind überdies noch jene Transformationen, auch ſchon *als Bild* — zu hart. Wer möchte denn auch ſein künftiges höheres Daſeyn, auch nur bildlicher und *analogiſcher* Weiſe, unter einem ſolchen Uebergang ſich denken, wie der Uebergang der *Kräuter* in den Bauch

Bauch des *Thiers*, und der *Thiere* in den Bauch des *Menschen*.

4) „*Wie die Formen sich verschönern: so vervollkommen sich auch die Kräfte.*" Aber — müsste ich nun nicht auch schliessen: *wie die Formen sich verringern, so vermindern sich auch die Kräfte?* Für den allgemeinen Gang der Natur kann man es doch unmöglich halten, dass die untere Geschöpfe immer in höhere Formen übergiengen. Oft kehret sich's um. Das vollkommenere Menschengebilde wird oft auch in eine der niedern Formen übersezt. Wie viel Menschenkörper werden von Thieren gefressen, von Schlangen und Würmern aufgezehrt? Wie oft werden durch Leichname ganze Felder gedüngt und Pflanzen genährt! So wenig die *Knospe* der *Humanität* (wie Herr *Herder* es nennet) herabgesezt, deteriorirt oder erniedrigt wird, wenn ein Thier etwa einen Menschen verschlingt: eben so wenig, denk' ich, wird die Pflanze erhöht — wenn sie dem Thier; oder das Thier — wenn es dem Menschen zur Speise und zur Nahrung dienen muss.

5) Die Natur lehrt überall keine *durchgängige* Progression. Progression findet sich in der Natur; nirgends aber *unendlicher* Fortgang. Fortgang, Wachsthum, Ausbildung bis zu irgend einem erreichbaren Grad: dann — Rükgang, Abnehmen und Fallen. Progression freilich zeiget die Natur; aber immer in

in irgend einem bestimmten Kreislauf. Irren wir uns nicht, wenn wir nun dennoch alles *vorwärts* und *aufwärts*, nur immer in geradlinigter Richtung denken, und dabei den Zirkel, welchen die Dinge in der Natur durchlaufen sollen — übersehen? Und leidet denn auch überall das Gesez der endlichen Natur — das Schöpfungsgesez, einen solchen Fortgang ins Unendliche? *Alles unter der Sonne hat seine Zeit.*

6) Die *Stetigkeit* der *Wesen* kann doch durch jene Formenveränderung nicht aufgehoben werden. Begreiflich ist es, dafs die niedere Geschöpfe den höhern zu Förderung ihrer Bestimmung dienen müssen. Aber dafs das *Kraut*, wenn es durch den Bauch des *Elephanten* passirt —, zum Elephant; und der *Fisch*, wenn er den menschlichen Magen durchwandert — zum *Menschen* werde: dies scheinet doch nicht mehr zu seyn, als überspanntes und unbegreifliches Raisonement. Alle jene Nahrungsmittel dienen doch immer nur zur *Form*, zur Hülle, zur Ausspannung; werden aber in ihrem *Wesen* selbst nicht mehr und nicht weniger, als sie sind. *Jedes Wesen bleibt in seinem Innern, was es ist.* Die Form, in welche ein Ding über- oder zurükgesezt wird — höhere oder niedere Form, verändert darum nichts an seinem Wesen. Das *Kraut* — im Bauch des Ochsen oder in einem menschlichen Magen, ist Kraut und wird nichts anderes. *Kupfer* — mit Gold

Gold oder Silber, oder einem geringern Metall gemischt, bleibt Kupfer. Man muss das Gesez der Wesen zerrütten, wenn man die Dinge anders denken will. Etwa in mancherlei Mischungen und durch Zusammensaz können zwar die Dinge sich verhüllen; aber in ihren Bestandtheilen, ihrem primitiven Wesen nach, sind sie *da*; und bei der Auflösung und Dekomposition findet sich das wieder, was zuvor durch Zusaz und Mischung unkennbar geworden. Ein Stük von *Rind*, *Schwein* oder *Schaf* kann *Hülle* des Menschen werden: aber ewig nicht — Mensch. In der Mannichfaltigkeit der Wesen — *Gleichheit* und *Stetigkeit*, ist der Natur festes und unwiederrufliches Gesez. In allen ihren verschiedenen Reichen — und selbst unter denen zu einem und dem nemlichen Reich gehörigen Klassen und Arten der Wesen findet sich diese durchgängige Ordnung. Die *Distel* wird nicht zur *Feige*; die *Schneke* nicht zum *Adler*; und die *Maus* nicht zum *Kamel*. Eben so! der *Stein* — keine *Pflanze*; die *Pflanze* — kein *Fisch*; der *Fisch* kein *Mensch*; der *Mensch* — kein *Engel*. Noch iezt, wie vom Beginn der Dinge, immer derselbige unveränderliche Typus in allen ihren Werken. Nenne man es *Keim*, oder wie man will: etwas *primitives* aber muss doch seyn, das jedes Ding zu dem macht, was es ist. Und dieser Keim, dies *Primitivum* lässet sich nicht aus einem in das andere überführen, nicht verpflanzen,

 noch

noch versezen. Alles bleibet das, wozu es die Natur gemacht.

7) Aus Formen in Formen wandern, mag wohl überhaupt eine unaufhörliche Dauer der Kräfte beweisen; aber das ist *für mich* noch keine Unsterblichkeit. Unsterblichkeit mag es seyn! aber doch nur in dem *allgemeinern* Sinn, wie iede Kraft in der Natur unsterblich, d. h. unzerstöhrbar ist: Fortdauern, Fortwirken der Kräfte überhaupt unter irgend einer andern Form. Aber — wenn es nun nicht eben die zur Identität eines individuellen Wesens erforderliche Form mehr ist: dann ist es eigentlich doch keine Unsterblichkeit *für mich*. Alle Kräfte leben ewig für die Natur, die sie in tausend Formen verschieden verarbeitet. Aber mein *Selbst* kenne ich doch nur unter dieser eigenen einzigen Form. Identität gehöret doch nothwendig zu meiner Unsterblichkeit. Aber werden nicht vielleicht iene Kräfte durch iene Umformung nun auch anders identifirt, d. h. in irgend ein neues, von dem meinigen verschiedenes fremdes Selbst umgewandelt?

8) Eine Lieblingsidee des Verfassers ist besonders die *aufrechte Stellung* und der *gerade Gang* des Menschen. „Um seine edelsten Pflichten zu entwikeln, dürfen wir nur die Gestalt des Menschen zeichnen. Der Mensch ist seiner geraden Stellung nach, zur Vertheidigung das kräftigste Erdengeschöpf.

schöpf. Die humane zärtliche Liebe der Geschlechter, Kuss und Umarmung, ist in seinem Bau und der menschlichen Lippe vorgezeichnet. Sein Fibern- und Nervengebäude ist so elastisch, fein und zart, und so verschlungen in alle Theile seines vibrirenden Wesens, dass er als ein Analogon der alles durchfühlenden Gottheit sich beinah in jedes Geschöpf versezen und in der Maass mit ihm empfinden kann, wie das Geschöpf es bedarf und sein Ganzes es leidet: und eben dadurch hat die Natur ihn zum theilnehmendsten aller Lebendigen geschaffen. Auch die höhere Liebe der Mutter, die ihren Säugling unter ihren Augen, auf ihrem Schoos, die zarteste Speise aus ihren Brüsten trinken sieht, ist die Sprosse der Humanität seiner aufgerichteten Bildung &c." (S. 244. f.) Wundern darf man sich nun nicht, wenn der Verfasser zulezt eben diese aufgerichtete Bildung des Menschen nun sogar auch für Zeichnung seiner Unsterblichkeit hält. Aber wer möchte wohl, ausser *Herder* und ohne herderische Kunst und Beredsamkeit, daraus einen befriedigenden Beweis für Seelenunsterblichkeit zu führen sich getrauen?

Sehr wesentlich ist es überhaupt, in Absicht auf die Würdigung der Beweise, die man für Unsterblichkeit führt, sogleich darauf aufmerksam zu machen, dass es ganz was anderes sei, allgemeine Unsterblichkeit *für die Natur* zu beweisen; und Unsterblichkeit fürs Individuum — *für mich.*

Wollte man auf diesen, zur Entscheidung der streitigen Frage so wichtigen Unterscheid keine Rüksicht nehmen; so liesse vielleicht Unsterblichkeit durch einen ganz kurzen Weg sich beweisen. „Was lebt, das lebet immer und ohne Ende fort. Das lebendige Ich, oder das Lebensprinzipium kann doch sich selbst nicht unthätig machen. Auch durch kein anderes lebendiges Ich oder Lebensprinzipium kann es unthätig gemacht werden (von Naturkräften ist hier die Rede). Also muss doch jede wirkliche, lebende, thätige Kraft in der Natur dann immer und ohne Ende thätige, lebende, wirkliche Kraft seyn und bleiben." (Herrn Schlettweins Rechte der Menschheit, oder einzige wahre Grund aller Geseze &c. S. 125.) Ist das *Wahrheit?* — und *wie weit?* Wahrheit freilich in so weit, dass iede in der Natur nun einmal vorhandene Kraft, *als Kraft*, auch immer und ewig vorhanden bleiben müsse; nicht aufhören, nicht untergehen, nicht aus der Natur gänzlich verschwinden oder sich verliehren könne. Ueberall kennen wir in der Natur keine Vernichtigung. Zerstöhre — wer da kann! alle Zerstöhrung trift doch nur *Form* — nicht *Wesen*. Die Speisen, die wir geniessen und von denen wir Kräfte und Nahrung in uns ziehen; alle iene animalische und vegetabilische Körper, woraus wir sie bereiten, werden aufgelösst, Form und Mischung wird verändert. Aber ihre selbstständige Theile gehen in den Menschen — und aus dem Menschen in andere Körper über und zirkuliren *ewig* in der Natur. Diese *Allgebährerin* und *Allerhalterin* lässet nichts in ihrem Reich verlohren gehen. In ihren allerzeugenden, allnährenden Mutterschoos kehret alles zurük. Alles tritt durch sie

er-

erneut — veriüngt in anderen Formen wieder hervor. *So weit* — herrliche Wahrheit! und allgemeine Wahrheit! denn sie gilt ohne Unterscheid für alle Wesen in der Natur. Wesen, Kraft, Qualität muss *in* der Natur doch immer etwas bleiben. Aber wird nun wohl auch *Seelenunsterblichkeit* sich sogleich daraus beweisen lassen? „Ich bin. Dies lebende Ich ist doch nun da. Muss ich nun nicht auch ewig seyn? ewig leben?" Ganz richtig folget dies aus dem vorigen, *insofern* es nichts weiter sagen soll, als dies, „ich werde auch, wie iede andere Kraft in der Natur, doch ewig und immer *etwas* seyn." Nenne das — Unsterblichkeit, wer da will. *Meine* Unsterblichkeit ist das noch nicht. Etwas werd' ich freilich immer seyn, wie alles — auch nach der Zerstöhrung noch immer etwas ist. Mein identisches persönliches Wesen; diese völligbestimmte, *eigene* Form des *Seyns* und *Denkens* und den zum deutlichen *Selbsterkennen* erforderlichen Grad von Perzeptivität muss ich behalten, wenn ich unsterblich bin. Jedes lebende Individuum ist doch auch nur eine *eigene* Form irgend einer zur Natur gehörigen Kraft. Unter einer andern neuen — mir selbst unkennbaren Form bin ich nun doch nicht das Selbst, das ich war. Ich *selbst* finde mich doch nicht mehr darinn. Unsterblichkeit mag es seyn für die Natur: insofern diese die Masse ihrer Kräfte immer unvermindert und unverkürzt beisammenhält; wie die Formen, worunter sie erscheinen, auch immer wechseln, wandeln, vergehen und verschwinden — sich umbilden, veriüngen und wieder hervortreten. Aber das ist nun keine Unsterblichkeit *für mich*. Zwar nicht diese *zufällige* Form — nicht genau eben diese Hülle,

dies Volumen oder diese Ausspannung meines iezigen Körpers: aber doch die *eigene* Form meines individuellen Wesens, worunter ich mich *nun* erkenne, muss es bleiben, wenn es *mir* Unsterblichkeit ist. Nun aber! der obige Grund, „keine lebende Kraft kann sich selbst zerstöhren, auch nicht von einer andern lebenden Kraft Zerstöhrung leiden," reichet denn dieser Grund so weit? *Zerstöhren* wohl nicht. Wesenzerstöhrung ist nicht in der Natur. Aber vielleicht verzehren doch — wie eine Flamme oder ein Licht sich verzehrt, wenn schon die lezte Theile darum nicht aus der Natur verschwinden; erschöpfen doch — verstumpfen, abbrauchen und für irgend einen höhern Grad der Wirksamkeit untüchtig werden? Wird doch auch selbst der Weise im hohen Alter wieder zum Kinde. Unzerstöhrbarkeit der Naturkräfte beweiset nur Fortdauer und Leben überhaupt, d. h. irgend eine Art des Seyns, irgend eine Art des Wirkens. Aber — *wie* ich seyn und wirken werde? — Werd' ich das *Selbst* noch seyn? werd' ich auch immer mit dem zum deutlichen Selbsterkennen erforderlichen Grad der Wahrnehmungsfähigkeit fortwirken? Das ist der Punkt, der für meine Unsterblichkeit entscheiden muss.

Noch einen Beweis für Seelenunsterblichkeit bemerk' ich hiebei wegen der Verwandtschaft einiger Ideen.

„Immaterialität der Seele ist der sicherste Beweisgrund ihrer Unsterblichkeit. Ein einfaches Seelenwesen muss ewige Dauer behalten, wofern die Allmacht es nicht selbst vernichtet.

Wenn

wenn dann aber die moralische Eigenschaften Gottes eine solche Vernichtigung überall nicht befürchten lassen: so wird mit der *Einfachheit* der Seele auch zugleich ihre *Unsterblichkeit* gegründet." (s. des Freiherrn *Binder* von *Kriegelstein*, k. k. Geheimenraths hinterlassene philosophische Schriften.)

Nun! wie beweiset man das eine und das andere? Also

1) dass die Seele *einfach* sei. „ Mein Ich hänget weder von der Menge, noch von der bestimmten Verbindung meiner körperlichen Theile ab. Mein Körper hat vordem einmal aus wenigern Theilen bestanden, als iezt. Und wenn auch einige dieser materiellen Theile verlohrengehen: so bleib' ich dennoch dies denkende Selbst. Das eigene (innere) Empfinden der Seele ihrer *unmittelbaren* Veränderungen, z. B. der Gedanke einer erlittenen Beleidigung, gekränkter Ehre &c. ist von dem Wahrnehmen (dem äussern Empfinden) der *körperlichen* Veränderung, z. B. eines schmerzhaften Eindruks in irgend einem Glied des Körpers — ganz merklich verschieden. Hier kann ich wohl den Ort bestimmen, wo es wehe thut — am *Kopf*, am *Fuß* &c. Ich kann auch eine gewisse Art der Bewegung namhaft machen — es *sticht*, es *brennt*, es *drükt*. Aber bei dem, was *unmittelbar* die Seele angeht, stehet ieder solcher räumlicher Begrif mir völlig ab. Das *Unrecht*,

 sagt

ſagt der Beleidigte, kränkt mich. Aber wer kann ſagen, *wo?* und *wie* er kränkt? Auch wirket das denkende Prinzipium nicht nach der nemlichen Regel, wie Körper wirken. Die Vorſtellung eines entferntern, abweſenden Gegenſtandes kann oft lebhafter und ſtärker in der Seele ſeyn, als anderer Gegenſtände, die dem Körper näher liegen, und die ihn viel heftiger affiziren. Wie reimt ſich dies mit den Geſezen der Bewegung — dem allgemeinen Körpergeſez? Alſo *kann die Seele nicht Körper ſeyn.* Ueberall keine Aehnlichkeit zwiſchen *Bewegung* und *Gedanken.* Der Gedanke (das Bewuſstſeyn) eines nun in mir wirklich vorhandenen Gedankens müſste — wenn Gedanke nur Bewegung wäre — nur Modifikation eines körperlichen Weſens wäre, dann nur Bewegung einer Bewegung ſeyn. Wie ungereimt!" — (Aber wenn es nicht mehr heiſſen ſollte, als, eine Bewegung kann aus der andern entſtehen: wäre dies nun ſo ganz ungereimt?) Die einfache Operation des Denkens — Ideeneinigung verträgt ſich nicht mit dem völligdiſproportionirten Begrif von Ausdehnung, (ganz nach Bonnet und Mendelsſon) ſ. meine Metaphyſik.

2) Daſs die Seele darum auch *unſterblich* ſei. „Welche Kraft ſollte die einfache Seelenſubſtanz denn nun zerſtöhren? Irgend eine Naturkraft: das kann nicht ſeyn. Das Geſez der Stetigkeit leidet es nicht. Oder die Allkraft

Allkraft Gottes: kann auch nicht ſeyn. Die Weisheit und Güte Gottes ſtreitet dagegen. Vernichtigung iſt alſo nicht zu fürchten. Und ſo lange die Kraft der Seele dauert, muſs auch ihre Wirkſamkeit dauern. (Eine gewiſſe Wirkſamkeit freilich! Aber in welchem Grad, und mit welcher Alteration? Kann ſie nicht auch wieder in den Zuſtand dunkeler Vorſtellungen zurükfallen.) Gott wird die Seele nicht unvollkommener machen, als ſie iſt. (Gewiſs nicht! wenn anders das Geſez der Endlichkeit und der Zuſammenhang der Abſichten und Ordnungen Gottes im Ganzen dieſe ewige Dauer der deutlichen Vorſtellungen oder den Fortgang in Vollkommenheit fürs Individuum nicht unmöglich macht, d. h. wenn es im ganzen Zuſammenhang das Beſte iſt.) Gott wird ſeine Allmacht nicht gegen ſeine Geſchöpfe brauchen, ihren Untergang und ihre Unvollkommenheit zu befördern. (Aber kann nicht die Abnahme des geiſtigen Lebens durch einen ganz natürlichen Lauf erfolgen? Braucht es doch hierzu keine unmittelbare Wirkung der Allmacht oder einen gewaltſamen Akt. Wie vormals das Wachsthum in der Deutlichkeit der Vorſtellungen: kann nicht das Zurükgehen eben ſo natürlich folgen?)

Seelenunſterblichkeit iſt an ſich ein ſo anziehender Gedanke, eine ſo würdige und erhabene, mit Seelenadel und Seelenruhe und dem ganzen Syſtem menſchlicher Glükſeligkeit ſo engverbundene Lehre,

 daſs

dafs ich — und ieder, der das Grosse und Segenreiche derselben einmal empfunden hat, mächtig genug sich gedrungen fühlt, mit warmem Beifall sie aufzugreifen und als die schönste aller seiner Erwartungen heilig zu bewahren. Und ich bitte meine Leser hierbei, sich der an einem andern Ort von mir geschehenen ausführlichern Erklärung zu erinnern (meine Metaphysik Seite 393.). Aber wenn die Frage ist — von *Beweis*; und ein denkender Mann hervortritt, der nun glaubt ihn gefunden zu haben: dann muss es dem Wahrheitsforscher unverwehrt seyn, iede solche Beweisart mit Genauigkeit zu prüfen. Und diese Prüfung ist eben so unschuldig, als iener Versuch: ob wohl in Ansehung solcher Säze, die durch ihren innern Werth und fruchtbaren ausgebreiteten Einfluss sich von selbst dem Verstande und Herzen andringen und empfehlen, ich es für besser halte, deren Wahrheit immerhin auf ihrer eigenen Annehmungswürdigkeit und anziehenden Kraft beruhen zu lassen, als durch einen lockern Beweis sie zu stüzen; wodurch die gute Sache oft nur verdächtiger wird, als sie ohne ihn gewesen wäre. Und was dann nicht bewiesen ist: darf man nun doch auch nicht für bewiesen halten.

III.

Von

den ſittlichen Gefühlkräften

und

der Harmonie der empfindenden
und erkennenden

Menſchennatur.

Prüfung

des

Hutcheſoniſchen

Syſtems.

Hutchesons Vorstellung vom *moralischen Gefühl* scheint doch in der That übertrieben, und in manchem Betracht widersprechend zu seyn. *Gefühl* — sezt *Hutcheson* in die Stelle der *Vernunft*; lehrt reine Vernunft, aber für Gefühl will er es gelten machen. Ich will es glauben, daſs dieser vortrefliche Sittenlehrer alles so selbst empfunden habe, wie er es lehrt. Aber — war dies sein Gefühl nicht schon durch Vernunft gebildetes und erhöhtes Gefühl? und fühlen nun auch alle Menschen so, wie *Hutcheson* fühlt? der herrlichste Triumph wär es freilich für die Moral, wenn ihr vernünftiger Unterricht in lauter Gefühl und Empfindung sich auflösen und verwandeln liesse: aber *unmittelbares* Gefühl ist es darum doch nicht. Ich weiſs nicht, soll ich es Undank nennen? — Die gute Absicht müſste es entschuldigen — wenn es der Vernunft einmal nach langer Bearbeitung gelungen, ihre göttliche Anweisungen an uns bis zu einem solchen Grad zu vollenden, daſs wir deren Wahrheit mit der ganzen Stärke der Empfindung fassen und erkennen: wenn wir nun uns von ihr unabhängig machen; uns oder andere überreden wollen, daſs wir dies alles eben so empfunden, *ohne sie*. So frage man dann, nach *Hutcheson*, den gemeinen, ununterrichteten Menschen — denn uns wird es nun einmal bis zur Unmöglichkeit schwer, das blosse

Natur-

Naturgefühl, ausser aller Vermischung mit Instruktionen, Gewohnheiten und andern durch tausend Kanäle uns zugeführten Begriffen, völlig *rein* zu gedenken, — *ihn* also, den eigentlichen Naturmenschen, nach seinem rohen, noch ungebildeten Naturgefühl, frage man: ob er es nicht empfinde, wie schön und edel es sei, Schmerz und Marter und Bande und Tod zu erdulden, um mehrere andere dadurch zu erhalten und glüklich zu machen? Ob so liebreiche, gemeinnüzige und grossmüthige Handlungen nicht weit allen Betrachtungen der Selbstliebe vorangesezt zu werden verdienen? Oder in *Hutchesons* Sprache: „ob ihm sein *Gefühl* nicht sage, dass dies die vortreflichste, erhabenste und liebenswürdigste Gemütsbeschaffenheit sei, welche das Wohl und den Vortheil eines grössern Systems allen eingeschränkten, besondern, mit unserm *Selbst* zusammenhangenden Betrachtungen vorziehe?" Vielleicht! sagt man, wird der Beifall nur durch die Unverständlichkeit des Ausdruks aufgehalten. Nun so frage man noch deutlicher: ob er nicht von seinem eigenen Gefühl gedrungen, weil er es doch für was schönes und edles halten müsse, sich entschliessen würde, auf lebenslang zu darben; allen Vortheilen, Vergnügungen und Bequemlichkeiten des Lebens zu entsagen, wenn er dadurch eine Gesellschaft von zehn, zwanzig oder noch mehr Menschen ihr ganzes Leben hindurch glüklich machen könnte? — Fast dächt' ich, die simpelste Sprache der Empfindung möchte diese seyn: „Ich will wohl, dass andere Menschen auch vergnügt und glüklich leben. Aber warum soll *ich* denn für andere leiden? Warum soll *ich* meine Kleider ausziehen, um andere zu bedeken? warum *ich* darben, damit andere

dere sich sättigen können? Ich will sorgen und thun, so viel ich kann, dass auch andere glüklich seyen: nur *ich* will es doch selbst auch seyn. Ich will *leben* und *leben lassen.*" Ganz gewiss! es werden höhere Betrachtungen erfordert — die mit unserm *Selbst* so fest zusammengeknüpfte Sinnlichkeit zu überwältigen und den Grad von Selbstverläugnung hervorzubringen, wodurch der Mensch ein Gegenstand des Bewunderns und des höchsten moralischen Beifalls werden soll. Aber — sagt man, ein ieder würde doch diese Gesinnung an andern billigen und hochschäzen. Freilich würd' er das: aber *warum?* welches ist die Eigenschaft und die *Beziehung*, worunter iene Gemütsverfassungen den meisten Eindruk auf unser Gefühl machen und unsere Billigung und Hochschäzung erhalten? Gebe man nur auf die natürliche Aeusserungen des Menschen acht, wenn man den wahren Gang des menschlichen Herzens und die innere Stimmungen seiner Gefühle entdeken will. Iedes Ideal moralischer Vollkommenheit sowohl, als wirkliche Beispiele edeler Neigungen und schöner Thaten wirken auf uns *vermittelst* einer gewissen *Zueignung*, Anziehung und einer oft unmerkbaren Verbindung mit *uns selbst*. Wir hören etwa von einem zärtlichen und treuen *Freund*. Welch' eine Glükseligkeit ist es, einen solchen Freund zu haben! ist der erste rege Gedanke in uns: o! wenn *ich* einen solchen hätte! ist der erste rege Wunsch. Wir hören von grausamen, arglistigen, mörderischen Thaten — und verabscheuen die Urheber und Thäter; wir bedauren jene Unglükliche, die von ihnen gepeiniget, hintergangen und getödtet wurden — indem wir *uns selbst* in ihre Stelle denken. Durchdrungen

und

und gerührt von Dank und Liebe gegen einen *wohlthätigen* Regenten, unter dessen sanfter Herrschaft wir Ruhe und Sicherheit und Gutes geniessen — erzittern wir schon vor dem Bilde eines *Tyrannen*, werden mit Widerwillen und Abscheu gegen ihn erfüllt; weil wir dem zudringenden Gedanken nicht widerstehen können — wie es ienen zu Muthe und wie es *uns selbst* seyn würde, wenn auch wir dazu verdammet wären, ihm unterworfen zu seyn. Wir verabscheuen den, der ungerecht gegen andere handelt: weil auch *wir* in ähnlichen Verhältnissen nichts besseres von ihm erwarten dürfen. Der Stolze, der Gewaltthätige, wird es gegen *mich* auch seyn, wenn ich mich an den Plaz des andern stelle. Der *Verläumder*, der *Treulose*, der *Verräther* — sei er auch iezt so weit entfernt, als er immer wolle — würd' an mir, an denen, die ich liebe und die mir angehören, an meinem Fürsten, an meinem Vaterlande — wenn er könnte, nun eben das seyn, was er an andern ist. Alles, was wir für andere empfinden — Vergnügen und Schmerz, den wir mit ihnen theilen, alle sympathetische Gefühle wirken in einer nähern oder entferntern Gemeinschaft mit unserm Selbstgefühl. Die Aehnlichkeit unserer Natur mit der Natur anderer Menschen; das Bewusstseyn solcher Fähigkeiten, womit wir eben das oder was ähnliches schon empfunden haben, oder doch empfinden können; die Vorstellung — auch die *entfernteste* Vorstellung der Möglichkeit, etwa unter solche Umstände gesezt zu werden, wobei wir selbst nun den Einfluss derienigen Neigungen und Gegenstände, die wir für gut oder böse halten, und als Mittel der Glükseligkeit oder Unglükseligkeit betrachten — unmittelbar empfinden:

den: *das ist es*, was die sympathetische Gefühle unterhält und woraus der Grad ihrer innern Stärke sich bestimmen lässet. Ich glaube nicht, dass das Gefühl von dem Werth und Unwerth fremder Beschaffenheiten und Gegenstände, Wohlgefallen und Abscheu gegen dieselbe, ausser aller Verbindung mit *uns selbst*, lebhaft und anschauend werden können.

Diese Verknüpfung der eigenen und sympathetischen Gefühle ist ein unverwerflicher Beweis der höchsten Güte und Weisheit Gottes. Diese Veranstaltung Gottes in der innern Anlage unserer Natur ist es, die das Wohl aller Menschen zu *einem* Ganzen vereint und zusammenhält. Nun müssen wir, als Theilhaber fremder Leiden und fremder Glükseligkeit, gemeine Wohlfarth als die *unsere* zu befördern und zu vermehren — gemeines Elend als das *unsere* zu mindern und abzuhalten suchen. Nun müssen wir auch andere glüklich wünschen — weil wir es *selbst* seyn wollen. Nun können wir, ohne uns selbst feind zu seyn, mit Schmerz und Unruhe und Abscheu uns selbst zu strafen — uns nicht entäussern, auch fremdes Uebel, so viel wir können, zu verhindern. Eben durch diese Veranstaltung hat der gütige Vater der Natur uns eine reiche und unerschöpfte Quelle von Glükseligkeit geöfnet. Welch Leeres würde in uns zurükbleiben — wenn wir, eingedrängt in den engen Kreis unserer Individuation, uns nicht mit andern und an ihnen freuen könnten; da wir kaum jemals so viel Gutes in uns allein besizen, womit wir den uns zustossenden Widerwärtigkeiten und so manchen unangenehmen Empfindungen ein

 Gleich-

Gleichgewicht halten könnten! Wir zerreiſſen iene heilige Naturbande; wir verſtopfen uns muthwillig die Quellen unſchuldiger Freuden; wir machen uns ſelbſt zu Unglükſeligen, wenn wir aus ienem Zuſammenhang uns herausarbeiten, und, iener heilſamen göttlichen Ordnung zuwider, als Eigenſinnige und Betrogene, für uns *allein* das ſeyn wollen, was wir nur mit andern Menſchen werden *ſollen* und werden *können*.

Bei genauer Erwägung dieſer Gründe möchte die Behauptung *Hutcheſons*, daſs der Trieb nach *eigener* Glükſeligkeit und der Trieb nach *allgemeiner* Wohlfahrt zwei ſo ganz voneinander unabhängige Grundbeſtimmungen in der menſchlichen Natur — wohl nicht beſtehen können. Beide gehören zuſammen. Beide führen auf *einen* Zwek: und beide müſſen durch den höhern Unterricht der *Vernunft* erwekt, geordnet und in richtigem Verhältniſs fortgeleitet werden. *Hutcheſon* und alle Empfindungsmoraliſten wollen das nicht. Die Vernunft ſoll nicht die Richterin im Menſchen ſeyn: *Empfindung* ſoll es ſeyn. Nun aber! dieſe Empfindung — dies *moraliſche Gefühl*, als die gebietende Kraft, welche alle übrige Kräfte des Menſchen in Ordnung und Schranken halten ſoll — *was ſoll es denn ſeyn?* „Ein angebohrner Grundtrieb der Natur, ganz unabhängig von der Vernunft, vermittelſt urſprünglicher Begriffe von dem, was gut, moraliſchſchön, groſs und edel iſt, oder was die entgegengeſezte Beſchaffenheit hat — aus unmittelbarer Empfindung, gewiſſe *Neigungen* und die daraus flieſſende *Handlungen* zu billigen und hochzuſchäzen, oder zu verwerfen und zu verabſcheuen."

ſcheuen." Die Grundtriebe aus dem Innerſten der menſchlichen Natur hervorzufinden, iſt überall in der Philoſophie des Menſchen das ſchwerſte. Aber ſei dann auch das moraliſche Gefühl in einem gewiſſen *Sinn* eine ſolche *Grundbeſtimmung:* nur vorſichtig ſei man in der Erklärung und übertreib' es nicht. Auf urſprüngliche Begriffe — alſo *angebohrne* Begriffe, ſoll das moraliſche Gefühl ſich gründen? Nein doch — ſagt Hutcheſon, „daraus, daſs in uns ein moraliſch Gefühl vorhanden, darf man nicht folgern, daſs wir angebohrne Begriffe von den verſchiedenen *Handlungen*, oder angebohrne Meinungen von ihren Folgen und ihrem Einfluſs auf die Geſellſchaft haben. Die Gegenſtände dieſes Gefühls ſind keine äuſſerliche Bewegungen oder Handlungen, ſondern die innere *Neigungen* und *Geſinnungen.*" Nun! von gewiſſen *Neigungen* und *Geſinnungen* alſo doch müſſen urſprüngliche, oder angebohrne Begriffe in uns ſeyn. Seit *Locke* aber, oder beſſer zu reden, ſeitdem man angefangen, die *Geſchichte* der *Seele* zu ſtudiren, und eben hierdurch zu der Ueberzeugung hingelangt iſt, daſs die von auſſen empfangene, von den obern Kräften verglichene, überlegte, geordnete Eindrüke den eigentlichen Vorrath unſerer Erkenntniſs ausmachen — wer glaubt denn noch an angebohrne Begriffe? Und was ſoll ich mir doch unter einem angebohrnen Begrif von einer gewiſſen *Neigung* denken, ohne einigen Begrif derienigen *Handlungen*, worinn ſie ſich beweiſst? Wer noch gar nicht wüſste, was liebreiches und gefälliges *Bezeigen* ſei: wird der wohl wiſſen, was eine liebreiche und gefällige *Neigung* oder Gemütsbeſchaffenheit nun heiſſen ſoll?

Urſprüngliche Begriffe — wenn ſie es dann doch ſeyn ſollen — *angebohrne* Triebe, das müſſen alſo doch Begriffe ſeyn, die auch wirklich bei dem Menſchen, nach ſeiner ordentlichen und natürlichen Beſchaffenheit, *durchgängig* wahrgenommen werden können. Nein doch — ſagt Hutcheſon, „das wird man ia ohne Mühe einſehen, daſs wir hier nicht von der *ordentlichen* Beſchaffenheit des Menſchen reden. Wir reden von der Beſchaffenheit unſerer Natur, zu welcher ſie durch gehörige Bildung gelangen *kann*, und von den urſprünglichen Trieben, welche in uns wirken *können* und *ſollen*." Aber nun iſt es ia doch nur *Fähigkeit* zu moraliſchen Begriffen, d. i. ein *Vermögen* oder eine innere Stimmung, *von der Vernunft ſich unterrichten zu laſſen*, was gut und böſe ſei. Wenn man es aber nun ſo ſchlechtweg ein *angebohrnes* Grundgefühl nennt: ſo denket dann ieder, es müſſe doch auch ſo etwas ſeyn, wie ein anderes Gefühl — der Menſch müſſe nun auch aus natürlichem Triebe es eben ſo fühlen, was *gut* und *böſe* ſei, wie er es fühlt, was *kalt* und *warm*. Denn was ſind das für Gefühle, die ich nun doch dem andern erſt *fühlbar* machen ſoll, und welche eine ſo verſchiedene Richtung nehmen können, daſs der eine dies, der andere was anders fühlt? Nein doch — ſagt Hutcheſon, „wenn wir dieſe Beſtimmung ein *Gefühl*, oder einen angebohrnen Trieb nennen: ſo nehmen wir nicht an, daſs derſelbe unter die *niedere* Art von Empfindungen gehöre, welche von den Gliedmaſſen des Körpers abhängen und auch den Thieren gemein ſind. Sie kann eben ſowohl, als die Kräfte zu urtheilen und zu ſchlieſſen, ihren beſtändigen Siz in der Seele haben. — So ſaget

dann

dann nur einmal, ihr Empfindungsphilosophen! was wird am Ende doch damit gewonnen, wenn wir uns in ein Labyrinth feiner Empfindungen einspinnen, die dem grössten Theil der Menschen, ohne vernünftigen Unterricht — wenigstens ohne eine *durch* Umgang mit vernünftiggesitteten Menschen erlangte Bildung eben so unvernehmlich und fremd sind, als die subtilsten Vernunftlehren? *Gewonnen*, sag' ich. Es ist sogar zu besorgen, dass die Sache der Tugend dabei verliehren möge. Gefühle lassen sich doch nicht aufdringen. Wenn es auf Vernunft ankommt: so muss derjenige, welcher die Ueberzeugung nicht annehmen will, wenigstens doch meine Gründe widerlegen, oder anzeigen, warum er sie nicht für zureichend erkenne. Unschiklich aber wär' es zu fragen: warum der andere nicht *eben das* fühle, was ich fühle? Dies muss ich einzig seinem Herzen überlassen, und keiner ist mir davon Rechenschaft schuldig. Es ist Ausschweifung, wenn der Philosoph den von ihm erkannten Wahrheiten von andern Beifall erzwingen wollte. Noch grössere Ausschweifung wär' es aber, einem Menschen — dem zuwider, was er fühlt, ein Gefühl andringen wollen.

Scheint es doch nur blos darum zu thun zu seyn, die Sprache zu verändern. Was bisher alle Welt *Vernunft* genennt — das soll nun *feine* Empfindung heissen. Diese feine Empfindung ist aber doch nichts anders, als die Stimmung einer gelehrigen und unterrichtbaren Seele, den höhern Aussprüchen der Vernunft mit Bewusstsein ihrer Wahrheit beizutreten. Darf man nun darum die Empfindung über die Vernunft erheben? und diese, wo nicht

nicht aus dem Naturſyſtem des Menſchen herauszwängen, doch aus dem erſten bis zum unterſten Plaz erniedrigen? *Hutcheſon* will es ſo: „es iſt unwiderſprechlich, daſs die Vernunft nur eine ſolche Kraft ſei, welche als eine Gehülfin der lezten Beſtimmungen unſers Verſtandes und Willens angeſehen werden muſs. Der lezte Endzwek wird durch eine *Empfindung*, oder durch eine Beſtimmung des *Willens* feſtgeſezt." Wenn das ſo viel heiſſen ſoll: die empfindende Natur des Menſchen iſt unmittelbar auf Glükſeligkeit, d. i. auf Genieſſung des ihr angemeſſenen Guten geſtimmt; aber die Vernunft muſs dieſen Trieb ordnen und den Menſchen von der Beſchaffenheit deſſen, was der Würde ſeiner Natur gemäſs iſt, unterrichten, und *ſo* ihn hin zu ſeinem groſſen Endzwek leiten — nun iſt es wahr. Aber *Hutcheſon* will das nicht. Faſt ſcheint es, als wollt' er gar die Verirrungen des moraliſchen Gefühls der Vernunft beimeſſen. „Es iſt unſere Vernunft, die dem moraliſchen Gefühl einen falſchen Begrif vorſtellt. Der Irrthum liegt in der Meinung, oder im Verſtande, nicht aber im moraliſchen Gefühl. Alles, was daſſelbe billiget, iſt wirklich gut." Und bald darauf: „und doch ſoll der Verſtand, in welchem alle dieſe Irrthümer ſich ereignen, die natürliche höchſte Kraft ſeyn; das moraliſche Gefühl aber ſoll es wegen der Verſchiedenheit des Beifalls nicht ſeyn: und gleichwohl entſtehet dieſelbe aus der Verſchiedenheit der Urtheile." Und dennoch muſs Hutcheſon ſelbſt eingeſtehen, daſs das moraliſche Gefühl erſt auch *gebildet* und *verbeſſert* werden müſſe. *Wie* nun? und *wodurch*? Durch *Vernunft*: nach Hutcheſon — nein! „Hier iſt keine Beziehung auf eine höhere Kraft der Empfin-

pfindung oder auf die Vernunft nöthig." Wie also denn und wodurch? „Durch Darstellung grösserer Systeme und Neigungen von einem grössern Umfang, und die vermittelst unterhaltener Aufmerksamkeit dabei wahrgenommene höhere moralische Vortreflichkeit." So etwa wie eine gutgestimmte Seele die Regungen des *Mitleids* bei einem *Richter*, der einen Verbrecher freiläſst, aus Gefühl wohl billiget; aber wegen der eintretenden Betrachtung von grösserem Umfang — der Betrachtung des öffentlichen Vortheils, die uns lehrt, daſs gewisse Arten von Mitleid von schlimmern Folgen sind, als eine strenge Vollziehung der Gerechtigkeit — nun durch ein *höheres Gefühl* geleitet, der Charakter ienes Richters, dem der Eifer, *gemeine* Glükseligkeit zu befördern, mangelt, und der aus mitleidiger Gesinnung Pflichten von einem grössern Umfang verabsäumt, miſsbilligen und verabscheuen würde. — Nun aber! ich frag' einen ieden: diese höhere Betrachtung, diese überlegende Vergleichung gesammelter Erfahrungen, diese Einsicht in die entferntere Folgen, diese Befassung eines grössern Zusammenhangs und der daraus gezogene Schluſs, daſs ein Mitleid, so wir gegen ein Individuum empfinden, der Beförderung gemeiner Sicherheit nachgesezt; und daſs derienige Richter, an dem wir ein entgegengeseztes Verhalten wahrnehmen, ein Gegenstand der Miſsbilligung werden müsse — ich frag' ieden nun, der denken und empfinden kann: ist das nur blos *Gefühl* oder *Vernunft?* Freilich Gefühl, wenn ich ieden vernünftigen Beifall auch Gefühl nennen will. Aller Beifall ist doch immer ein Bewuſstsein und insofern eine Art des Empfindens. Aber im Gegensaz der Vernunft, und nach

 dem

dem *eigentlichen* Begrif, kann ich das doch nicht Gefühl nennen, wenn ich nach allgemeinern vernünftigen Betrachtungen meinem Gefühl sogar entgegenhandeln muſs. Eben iener mitleidige Richter behält dieses Gefühl auch gegen den Schuldigen. Auch wenn Wahrheit und Gerechtigkeit, d. i. Vernunft, ihm gebietet, seinem Gefühl nun nicht nachzugeben, sondern den Schuldigen zu verdammen: noch bedauert er den Elenden, da ihm nicht geholfen werden kann." „*Höheres Gefühl* ist es, nach welchem nun der Richter handelt." Nun das heiſst: Bewuſstsein des höheren Beifalls, welchen er der *Vernunft* nun geben muſs, wie schwer es auch seiner Empfindung wird. Warum wollen wir uns in Dunkel hineinarbeiten? Wenn ich sage: die Vernunft gebot dem Richter, mit Hintansezung seines mitleidigen Gefühls, zu Erhaltung der öffentlichen Sicherheit einer ganzen Gesellschaft, den Verbrecher nach dem Gesez zu verurtheilen — so bin ich von allen Menschen verstanden. Aber wenn ich sage: der Richter fühlte Mitleid gegen diesen Einzelnen, fühlte aber hernach, daſs es in einem gröſsern System schädliche Folgen haben würde, wenn er mitleidig seyn wollte; und was er nun fühlte, war besser, als was er vorher fühlte; und so würde ein *niederes* Gefühl durch ein *höheres* Gefühl verbessert — so kann ich dies nicht anders nennen; und ieder wird es so nennen — Worte und Namen verschränken und einen klaren und leichten Sinn schwer und dunkel machen.

Man sieht es nun einmal, wir mögen Namen brauchen, welche wir wollen, *daſs die Empfindung durch Vernunft geleitet und geordnet werden*

den müsse. Stöhre man doch nicht die Ordnung in dem Werke Gottes! Gelänge es dann auch, die Empfindung zur Königin im Menschen aufzuwerfen und die *arme* Vernunft ihr nur als Dienerin beizuordnen: gewiss ist es doch, dass *ohne sie*, und wofern die Herrschaftsrechte nicht durch sie, die *Vernunft*, ausgeübet werden, es mit dem Empfindungsregiment übel bestellt seyn würde. Ich glaub' es gern, dass Hutcheson eine sehr gute Meinung gehabt, indem er die erste Gründe der Moral nicht auf Vernunft, sondern auf Empfindung bauen wollte. Wenn es aber nur darum auch Empfindung wäre! das ist es nun nicht — in dem Verstande doch nicht, wie es hier von ihm genommen wird — so *unmittelbare*, von der Vernunft so unabhängige Empfindung nicht.

Hutcheson unternimmt es, die aus der Menschengeschichte und aus der Verschiedenheit der Sitten ganzer Völker und den so ganz entgegengesezten Richtungen ihres Beifalls gezogene *Einwürfe* gegen die *Allgemeinheit* ienes einförmigen Moralgefühls zu beantworten. Manches — ich geb' es zu, liesse sich denn wirklich beantworten, auch wenn man die Hutchesonsche Erklärung vom moralischen Gefühl beibehalten wollte. Aus der Verschiedenheit des Beifalls, in besondern Anwendungen auf einzelne Fälle und Handlungen, kann noch nicht gefolgert werden, dass in dem Grundgefühl vom Guten und Bösen keine *Einförmigkeit* vorhanden sei. Bei ieder solchen *Anwendung* muss die verschiedene Eigenschaft und die oft entgegengesezte Beziehung, worunter das gegebene Faktum dem einem und dem andern sich darstellt, mit in

Anſchlag genommen werden. Wie wir nach einerlei *Grundſäzen* bisweilen ein und daſſelbe Faktum auf verſchiedene Weiſe beurtheilen — nur weil wir das Faktum ſelbſt aus einem verſchiedenen Geſichtspunkt und unter einem entgegengeſezten Verhältniſs betrachten: ſo könnten wohl auch mehrere Menſchen, oder ganze Nationen, nach einerlei einförmigen *Grundgefühlen*, in beſondern Anwendungen ihres Beifalls ſich dennoch merklich unterſcheiden. Cäſars Mord wurde, nach dem Zeugniſs des *Tacitus*, von einigen für die verabſcheuenswürdigſte: und von andern für die ſchönſte That gehalten. Woher dieſe Ungleichheit? Ohnfehlbar von der ungleichen Darſtellung des Faktum — nun in Beziehung auf den Vater des Vaterlandes, wofür *Cäſar* von den einen: nun wieder in Beziehung auf einen Tyrannen und Unterdrüker des Staats, wofür er von den andern angeſehen wurde. Wenn nun aber in dieſem und allen ähnlichen Fällen erſt aus einem ganzen Zuſammenbegrif verglichener, geprüfter, überlegter Umſtände es ausgemacht werden muſs — welche von den entgegengeſezten Darſtellungen die wahre ſei; und wenn dieſe vergleichende, prüfende und überlegende Kraft keine andere iſt, als eben die Vernunft: ſo ſcheinet doch ſo viel daraus zu erhellen, daſs das moraliſche Gefühl nur eine *allgemeine* Stimmung der menſchlichen Seele ſei, nach dem Maaſs einleuchtender Kraft des von der Vernunft empfangenen Unterrichts, erſt in iedem einzeln Fall für Güte und Recht ſich zu entſcheiden; und daſs iedesmal, wenn dieſer Beifall der belehrenden Vernunft vorgreift, zu voreilig ſich beſtimmet, die genommene falſche Richtung alsdann immer die Folge der geſtöhrten Ordnung Gottes ſei, in welcher

cher die verſchiedene Kräfte des Menſchen zuſammenwirken ſollen. Von dem vorgreifenden *ſinnlichen* Eindruk red' ich nicht, wodurch gewiſſe angenehme oder widrige Empfindungen, noch ganz auſſer aller Beziehung, auf Güte und Recht, in uns hervorgebracht werden können. Bei dem Anblik eines *Verurtheilten*, der zum Tode geführt wird, durchgreift ein widriges Gefühl die Seele eines empfindſamen Zuſchauers. Er bedauert dieſen Elenden — und dennoch billiget er ſeine Hinrichtung, wenn er eingeſehen hat, daſs das Wohl der Menſchheit, die Erhaltung der Ordnung und das Geſez es nothwendig macht. Jenes war nur Wirkung der ſinnlichen Natur: dieſes iſt Beifall der Vernunft.

In *Sparta* wurde der Diebſtal für etwas erlaubtes angeſehen, wenn er mit beſonderer Geſchiklichkeit ausgeführt wurde. Dies beweiſet nun freilich noch nicht den gänzlichen Mangel alles Gefühls der Unrechtmäſſigkeit ſolcher Handlungen. Die Vergleichung mit gröſſern Vortheilen, welche die Uebung der Geiſtesgeſchiklichkeiten zu gewähren ſchien, konnte etwa, nach der beſondern Verfaſſung ienes Staats, auch wohl dem, was an ſich zwar nicht für Recht gehalten wurde, nun doch, einer gewiſſen Beziehung nach, eine Art von Beifall verſchaffen. Aber wahr bleibt es nun doch, daſs die Anordnung unſerer Gefühle und die Beſtimmung des Beifalls von einer andern — gröſſere Verknüpfungen und höhere Abſichten befaſſenden Kraft im Menſchen abhängig ſei. Bei einigen *Indianiſchen* Völkerſchaften iſt es nichts unerhörtes, daſs ein Sohn ſeinem alten, kranken und leidenden

den Vater vollends vom Leben hülfe, um ihn von Schmerz, Marter und Elend zu befreien. Mag dies dann die Wirkung eines rohen Gefühls von Pflichten, einer grausamzärtlichen Empfindung seyn! Wenn nun aber alles, was vernünftiggesittete Völker für Ausschweifung und Laster halten, etwa doch von andern als erlaubt und recht erkannt würde, und unter dieser Eigenschaft Duldung und Beifall erhielt: so bleibt ia doch nun denen, die ein allgemeines, einförmiges und unmittelbares Grundgefühl für Gutes und Böses, für Recht und Unrecht im Menschen annehmen, nichts anderes übrig, als iene Abweichungen für Wirkungen eines ungebildeten und ununterrichteten, übelgeleiteten und übelgeordneten Gefühls zu erklären. Und doch soll ienes Moralgefühl dem Unterricht und der Bildung der Vernunft nicht untergeordnet seyn?

Dafs Menschen den Anbau der Vernunft vernachläfsigen und daher auch in Ansehung solcher Gegenstände, worüber die Vernunft uns erleuchten mufs, mit dem kultivirtern Theil in einen geraden Gegensaz gerathen können: dies begreift dann ieder wohl. Aber da, wo es auf unmittelbares Naturgefühl ankommen soll — weifs ich mir diese kontrastirende Gefühle überall nicht zu erklären. Wirkliches *Gefühl* ist ins Einzelne gestimmt und gehet so leicht nicht fehl: die *Vernunft* führt ins Allgemeine. Diese Allgemeinheit — die Umfassung eines gröfsern Zusammenhangs erfordert mehr Uebung und mehr Bildung, als das Wahrnehmen der zunächst und unmittelbar dem Gefühl unterliegenden Gegenständen. Die Ungleichheit des Denkens ist mir begreiflicher, als

die

die Ungleichheit des Gefühls. Darum meyne ich nur, daſs es unſchiklich ſei, einem Menſchen, der nicht eben ſo fühlt, wie wir, zu ſagen: *du fühlſt nicht recht*, haſt dein Gefühl nicht erwekt und nicht gebildet, und ihn heiſſen — um recht zu fühlen, ſo lange uns *nachzufühlen*, bis er auch ſo fühlt, wie wir nun fuhlen. Wer darf und kann dem Menſchen ſagen, wie und was er fühlen ſoll? Oder wenn er denn endlich, nachdem ich lange genug ihm vorgefühlt, nun ſagt oder ſich ſelbſt einbildet, daſs er auch ſo fühle, wie ich fühle: iſt dies wohl noch ſein *eigenes* und unmittelbares *Naturgefühl?* Ganz anders verhält es ſich mit der Vernunft, welche durch ſucceſſive Erweiterung des Zuſammenhangs und ſtufenweiſes Wachsthum allgemeiner Einſichten gebildet werden muſs. Bei wilden Nationen, die noch in dem thierähnlichen Zuſtande zurükgeblieben — noch jezt an der unterſten Stufe der Menſchheit den anbrechenden Tag der Vernunft erwarten, muſs freilich die Moral ein anderes Anſehen haben, als unter Völkern, die ihrem wohlthätigen Licht doch wenigſtens ſchon einen merklichen Grad ihrer Aufklärung verdanken. Dieſer Unterſcheid, ſag' ich, iſt wohl zu begreifen, wenn wir die Gründe der Moral auf *Vernunft:* nicht aber — wenn wir ſie auf unmittelbare *Empfindung* bauen. Der empfindſame *Gellert* wollt' auch ſelbſt dieſer leztern Meinung nicht beitreten, indem er ausdrüklich die Empfindung der Vernunft nachordnet: „Die Sittlichkeit unſerer Handlungen gründet ſich zwar *zuerſt* auf die Ausſprüche der Vernunft, doch auch *dabei* auf die feinere Empfindungskräfte."

Hut-

Hutchesons Lehre bleibet indess an sich eine erhabene und vortrefliche Lehre. Nur für unmittelbare *Empfindungssäze* halt' ich sie nicht; sondern für hohe Vernunftlehren, die wir erst alsdann, wenn wir solcher Ueberzeugungen fähig geworden, mit empfundenem Beifall begleiten können. Lasse man der Vernunft ihr Eigenthum!

Vielleicht wollte *Hutcheson* die Moral nur *zuverläßiger* machen, indem er ihre Vorschriften nur so ganz aus *Gefühl* — nicht aus den tiefern abliegendern Vernunftquellen zu schöpfen suchte. Was hilft es aber, wenn wir es nun immer Empfindung — unmittelbare Empfindung nennen, und als solche allen Menschen andringen wollen, was nun tausend Menschen doch nicht empfinden, und ohne die Anleitung einer erleuchtenden Vernunft niemals empfinden werden? Es ist zu gefährlich, den Menschen auf das hinzuweisen, was er wirklich fühlt: zu gezwungen aber, erst ihn fühlen lehren wollen.

Welches sind denn aber *Hutchesons* Lehren? — „Jene unveränderliche, ruhige und allgemeine Geneigtheit gegen das ganze System, oder die *Wohlgewogenheit* im weitesten Verstande — der eigenthümliche Charakter der Gottheit selbst; das Wohlgefallen an dieser allgemeinen Wohlgewogenheit, und das Verlangen nach der moralischen Vortreflichkeit; die innigste Liebe gegen den Geist, der sie besizt, und die daraus herfliessende Empfindungen von Verehrung und Vertrauen — das Wesentliche der wahren Gottesfurcht. Achtung und Wohl-

Wohlwollen von höherer Art gegen alle, in welchen eine moralische Vortreflichkeit angetroffen wird; die liebreiche und grosmüthige Neigungen von grösserm Umfang, welchen alle die eingeschränktere und besondere Neigungen — auch die verwandtschaftliche Liebe, alle Familienbande und die auf eigenes Wohlsein abzielende Regungen der Selbstliebe hintangesezt und aufgeopfert werden:" — das sind nach *Hutcheson* die unmittelbare Gegenstände des *moralischen Gefühls*, oder die Gegenstände, denen der Mensch aus unmittelbarem Gefühl den höchsten Beifall geben muss. Theurer *Hutcheson*! herrliche hohe Lehren sind das; keine Vernunft kann etwas würdigeres und grösseres lehren — gemeines und unmittelbares Gefühl ist es aber doch nicht. Mit welcher Geistesstärke musstest du dich selbst in dies Gefühl hineinarbeiten! Ueberzeugung ward bei dir — Gefühl. Ein gutgestimmtes Herz unterstüzt mit aller Willigkeit die Aussprüche der aufgeklärten Vernunft. Um so fühlen zu können, muss der Geist von den erhabensten Vernunftbetrachtungen ausgeführt werden. Aus dem eingeschränkten Kreis seiner Existenz sich herauszufühlen, zu dem Urbilde der höchsten moralischen Vortreflichkeit sich aufzufühlen; die Nachahmung der wohlthätigsten Gottheit für seine höchste Bestimmung zu erkennen; diese zu der einzigen Quelle aller seiner Vergnügungen und Glükseligkeit zu machen; ganze grosse Systeme zu umfassen: immer sich selbst nur als Theil eines Ganzen zu denken — sich selbst zu vergessen, hintanzusezen, aufzuopfern, wenn es gemeine Wohlfahrt erfordert; auch in den besondersten und innigsten Verhältnissen von keinen Banden sich halten und fesseln

fesseln zu lassen — wenn das erste allgemeine Menschheitsband, das *alle* zu *einem* verbindet, es nothwendig macht, sie zu zerreissen: —— das kann wohl nicht so blos angebohrner Trieb, nicht ursprünglicher Begrif genennet werden, der den Menschen hierzu bestimmet. Ein hoher Grad vernünftiger Ausbildung ist es. So fühlt niemand — und niemand kann so edel fühlen, ohne die entschlossenste und unterhaltendste Anwendung einer männlichen Vernunft, ohne ihren Unterricht und ihre Vorbereitung. Rohes Naturgefühl ist es nun einmal nicht. Die menschliche Natur ist dieser Würde fähig; sie *kann* sich zu so grossen und edeln Gefühlen erheben — aber durch Vernunft *muß* sie es. Selbstbetrug ist es, wenn wir uns einbilden, so erhabene Stimmungen und so vortrefliche Gefühle, unabhängig von der Vernunft, in uns wahrzunehmen. Zudringlichkeit ist es, wenn wir sie von andern fordern, die sie nicht haben. *Spalding* hat die falschen Gefühle im Christenthum aufgedekt und vorsichtige Prüfung empfohlen: hütet euch, Philosophen! eure Moral nicht mit eingebildeten, geträumten, uneingestandenen Gefühlen zu durchmischen, oder sie gar auf diesen wankenden Grund zu bauen! Wer dann diese Gefühle nicht in sich findet, der verwirft vielleicht eure ganze Sittenlehre.

Wie so ganz verschieden aber — Hutchesons Empfindungslehre von der Kunst mancher andern Empfindungsmeister! Indess Hutcheson die empfindende Kräfte des Menschen in iene zwekmässige Harmonie mit der hohen Würde unserer geistigen Natur hinaufführet, stimmen diese dagegen die menschliche

Em-

Empfindungen zu thierähnlichen Gefühlen herunter: und preisen statt deiner gesezten, der Menschenwürde entsprechenden Empfindsamkeit für das, was die Vernunft als gut und groß und edel empfiehlt, ich weiß nicht, was für eine unnatürliche Geschmeidigkeit an, wobei der Mensch in Gluth der Leidenschaft zerschmilzt, und doch wohl selbst zulezt mit einer eben so unnatürlichen Härte, in einem sinnlosen Phantaseischwindel, der edelen Natur zum Hohn, sich in den Abgrund stürzt.

Iene ganze Betrachtung zweket nicht darauf ab, das moralische Gefühl zu bezweifeln, oder etwa gar zu läugnen; sondern dasselbe in seine richtige *Grenzen* zurükzuführen. Allerdings wird es schon aus dem Gesez der überall in den Werken Gottes hervorleuchtenden Harmonie höchstwahrscheinlich, daß der Schöpfer bei der innersten Anlage unserer Natur auch unter den empfindenden und erkennenden Kräften des Menschen ein zwekmäßiges Verhältniß festgesezt. Dem zufolge scheinet es nothwendig zu seyn, daß der empfindende Theil des Menschen eine ursprüngliche Stimmung haben mußte, den Unterrichtungen der Vernunft vom Guten und Bösen sich zu öfnen, oder auch in gewissen dunkeln Regungen zuvorzukommen, sie anzunehmen, in Anschauen und Empfindung aufzulösen.

Diese *sittliche Gefühlkraft* ist dann doch immer Modifikation des innern höhergestimmten Sinnes, kraft deren die menschliche Natur von Gegenständen der höhern Art und der ihnen anhängenden sittlichen Eigenschaft von *Güte* und *Recht* ein

eben so inniges und anschauendes Bewuſstseyn erlangen kann, als von andern Gegenständen der gröbern Sinnlichkeit und deren verschiedener Beschaffenheit. Aehnliche Modifikationen der innern Sinneskraft sind es, welche man das Gefühl des *Schönen* und des *Wahren* zu nennen pflegt — anschauliches inniges Bewuſstseyn gewisser, obwohl nur verworrener Ideale von Regelmässigkeit, Schiklichkeit und Uebereinstimmung. Alle diese analogische, den edelern Fähigkeiten associirte Gefühlkräfte laufen in eine allgemeinere Grundstimmung zusammen, nach welcher die empfindende Natur für alles, was unter einem richtigen — nach der Fassung ihrer Kräfte abgemessenen Verhältniſs, ihr dargestellt wird, sich zu entscheiden vermag. Aber ist diese allgemeine Gefühlfähigkeit darum auch schon für ieden Fall entschieden? Sezt mir nun auch das blosse Gefühl ienes Verhältniſs der Dinge schon hinreichend auseinander? kommt es bei ieder Anwendung nun nicht erst darauf an, was, und wie ein iedes mir dargestellt wird? Welches also ist nun eigentlich die Kraft, die in iedem einzelnen Fall und bei iedem einzelnen Objekt, meinen Beifall, iener Grundstimmung gemäſs, entscheiden soll? Aus was für einer Quelle fliesset dieser Unterricht dem Menschen zu?

Da iede äussere Empfindung die Gegenwart eines körperlichen Gegenstandes erfordert; die Darstellung der sittlichen Gegenstände aber und ihrer Eigenschaften — inwiefern sie von dem innern und höhern Sinn wahrgenommen werden sollen, nur allein von der *Vernunft* abhängig ist: so müssen wohl auch die feinern Empfindungen einem höhern Un-

Unterricht untergeordnet seyn, d. h. *die Gegenstände der höhern und sittlichen Art müßen zuerst durch die Vernunft dargestellt* und *empfohlen werden, wenn der moralische Sinn davon belebt* und *für sie eingenommen werden soll.*

Die erste und wichtigste Absicht Gottes bei dieser Zusammenstimmung der *Empfindungskräfte* mit den *belehrenden* Vernunftkräften scheinet keine andere zu seyn, als die Erlangung der Glükseligkeit dem Menschen eben hierdurch zu erleichtern, dass die feinere Empfindsamkeit die von der Vernunft erkannte und empfohlene sittliche Wahrheiten mit Wärme und Lebhaftigkeit unterstüzen, das Interesse der Tugend, als ihre eigene Sache, befördern: und so der vernünftige Unterricht fruchtbarer und eindringender gemacht und der ganze Mensch für das, was seiner wahren Wohlfahrt zuträglich ist, um desto stärker angezogen werden sollte. Da hiernächst ein grosser Theil der Menschen der höhern Aufklärungen der Vernunft und so reiner Ueberzeugungen nicht fähig ist; oder durch irgend eine bestimmte Lebensart, eine meist auf körperliche Gegenstände haftende Geschäftigkeit und Zerstreuungen von unzählicher Art gehindert wird, die erste Vernunftgründe, worauf die Sittenlehre gebaut, in ihrem Zusammenhang, mit vollständiger Deutlichkeit einzusehen: so kam der weise und gütige Schöpfer auch diesem Bedürfniss zuvor, indem er der menschlichen Natur eine solche Einrichtung gab, dass schon iede Erwekung und ieder etwa mögliche Unterricht von Wahrheit, auch bei dem schwächern Schein leuchtender Vernunft, unter der einstimmigen Richtung seiner Gefühle, vermittelst

empfundenen Beifalls, noch hinreichend blieb; den Menschen zu Beobachtung seiner Pflichten und Ausübung edeler Tugenden anzuleiten und im richtigen Gang zu erhalten.

Wie indess das bestgestimmte Instrument, wenn die melodischgestimmte Theile unrichtig bewegt und angezogen werden, Misslaut geben kann: so bleibt es auch bei der harmonischen Stimmung der Seelenkräfte auf *Güte* und *Wahrheit* dennoch möglich, dass durch Ablenkungen, Verfehlungen und Nachlässigkeiten schiefe Begriffe und unächte Gefühle dafür untergeschoben werden. Iener natürlichen Verfassung der Seele darf es also nicht zugeschrieben werden, dass der Mensch nun dies oder etwas anderes ist; sondern dass er dies oder etwas anderes seyn und werden konnte: nicht, was er fühlt oder zu fühlen glaubt, sondern was er fühlen *konnte* und *sollte*. Ein völligbestimmtes Gefühl sezt schon eine vorhergegangene Bildung voraus. Die wirkliche Bildung des Menschen aber hängt nicht blos von der innern Einrichtung seiner Natur, sondern zugleich von der Beschaffenheit und dem Zusammenfluss äusserer Umstände und des ihm beigebrachten Unterrichts ab.

Wenn das moralische Gefühl als eine Voraussezung und der Grund vernünftiger Bildung angenommen wird: so kann es nur in der *Empfänglichkeit* der moralischen Begriffe bestehen. Soll aber unter dem moralischen Gefühl der schon wirklich entschiedene und völligbestimmte Beifall verstanden werden, dessen wir uns in Ansehung der sittlichen Gegenstände bewusst: nun ist es wohl kein

so

so ganz ursprünglicher — aller Bildung und allem Unterricht vorangehender Naturtrieb; sondern das Resultat eines von der Vernunft herzuleitenden Unterrichts, wir mögen ihn durch eigenes Nachdenken oder durch Mittheilung anderer erlangen.

Man darf nur einen aufmerksamen Blik in die *Geschichte* der menschlichen *Gefühle* werfen: so wird man merken, dass es mit diesen fast gleiche Beschaffenheit habe, wie mit unsern Begriffen; und dass es eben so bedenklich sei, ursprüngliche Gefühle als angebohrne Begriffe anzunehmen. Die erste Unterrichtungen werden der Seele von aussen zugeführt. Der gewöhnliche Mensch wird zwar nicht durch Theorien gebildet; aber durch *handeln* wird er zu *handeln* bestimmt. Aus natürlichem Triebe zur Nachahmung — diesem von dem ersten Kindheitsalter an schon regen und mächtigen Triebe, gewöhnt er sich so zu handeln, wie er andere — und besonders diejenige handeln sieht, die in nähern Verhältnissen seine Aufmerksamkeit am meisten an sich ziehen. Von *Handeln* geht er aus, nicht von *Begriffen*. Er nimmt vorerst den Begrif oder die Regel, nach welcher er handelt, nicht wahr: nach und nach lernt er ihn dunkel oder verworren erkennen. Diese empfangene Eindrüke und verworrene Wahrnehmungen mischen sich unmerklich zusammen, reihen sich ineinander. So bildet sich ein gewisses Denksystem. Die beständige Gegenwart der also aufgesammelten dunkeln oder verworrenen Begriffe, ihr unmittelbarer und stetiger Einfluss in seine fernere Thätigkeit, die wiederholte Darstellung, das öftere Anschauen — und die davon herrührende innerste Verknüpfung mit und un-

 ter

ter einander, verwandelt ſich zulezt in *Gefühl*. Ienes angenommene Gedankenſyſtem wird nun auch das *Syſtem* ſeiner *Gefühle*. Warum fühlt er nun ſo? Weil er ſo denkt. Warum denkt er ſo? Weil er ſo unterrichtet, ſo gewohnt, durch Beiſpiel und Erziehung nun einmal ſo geſtimmt iſt. Dies möchte wohl die wahrhafte Verwandlungsgeſchichte des Menſchen ſeyn. In der erſten Periode ſeiner Exiſtenz iſt der Menſch nur fremde Kopie: und bleibt es auch ſo lange, bis die Kräfte des eigenen Nachdenkens und eine thätige Vernunſt den Grad von Reifung erhalten, daſs er durch ſich ſelbſt zum Menſchen werden kann. Wird dieſe Wirkſamkeit der Vernunft nicht durch beſondere Anläſſe *von außen*, oder einen mächtigern Trieb *von innen* erwekt: ſo bleibt er, was er war, und hängt unveränderlich an ienen Begriffen, die er nun einmal eingeſammelt hat.

Zwar kann es ſeyn, daſs der Menſch — durch Beiſpiele unterrichtet und durch Nachahmung gebildet, nun auch durch dieſen Weg zu ſeinem Zweke gelanget: inſofern die Muſter, die er kopirt, die Vorgänger, denen er gefolget, ihr Verhalten nach Vernunft und Wahrheit geordnet haben. Vernunft iſt doch immer Vernunft, und Wahrheit bleibet immer Wahrheit: ſie mag durch einen oder durch den andern Weg — in *Beiſpiel* oder in *Lehre* uns beigebracht und mitgetheilt werden. Aber wenn es denn doch ächte Gefühle und wahre Begriffe ſind, die wir von andern geborgt und uns zugeeignet haben: ſo muſs die *Vernunft* dann immer zulezt die Aechtheit und Wahrheit derſelben entſcheiden.

Die

Die Zurükführung unserer Begriffe und unserer Gefühle in ihren ersten *Ursprung* und bis zu ihrer Entstehung ist vielleicht das wichtigste Geschäft des Menschen; aber auch unter allen das schwerste. Oft scheuen wir auch diese Schwierigkeit; wir ahnden den Verlust mancher Vorstellungen und mancher Empfindungen — die nun einmal in unsere Vertraulichkeit sich eingeschlichen, die wir lieb gewonnen und beizubehalten wünschen; wir sezen Misstrauen in das, was uns noch ungewohnt und neu: wir bleiben lieber, was wir sind und wollen nicht wissen, wie wir es geworden sind. In der Oekonomie der menschlichen Kräfte — einem so zusammengesezten und verwikelten System, wo die verschiedene Ressorts beständig ineinandergreifen und so mannigfaltige Triebe, Fähigkeiten und Stimmungen unter tausendfachen Einflüssen zusammenwirken — ist es ohnehin eine der mühsamsten Beschäftigungen, die gemischte Produkte auseinanderzusezen, richtig zu vertheilen, und den Beitrag einer ieden besondern Kraft und was ihr eigenthümlich zugehört, genau zu bestimmen. Tausendmal täuschen wir uns, wir schliessen — und meynen, wir hätten geschlossen, indem wir fühlen. Sinnlicher Anhang dünkt uns moralischer Beifall zu seyn. Angewöhnte Nachstimmung unserer Begriffe nach einem fremden, uns vorgegebenen Ton halten wir oft für *eigene* Beurtheilung. Wir schmeicheln uns mit gemeinnüzigen und grossmüthigen Neigungen, wo die Selbstliebe ihren daran habenden Theil nur verbirgt. Seze die Zuneigung gegen unsere Freunde, Verwandte und Kinder auch immer Billigung ihrer sittlichen Eigenschaften voraus? Liegt die Sorge eines sterbenden Vaters für seine Familie so ganz ausser

aller Beziehung mit der Selbstliebe? Das Wohlgefallen an einer Gesichtsbildung — welche die sanftere Züge einer nachgebenden, duldenden, menschenfreundlichen Seele an sich trägt; der Unwille und Abscheu, der sich in uns regt — wenn wir Wuth und wilde Leidenschaft auf der Stirne des Grausamen und Unsinnigen gezeichnet sehen. Wenn der Hohngeist und die Schadenfreude durch die Miene des Boshaftigen spricht; wenn nur immer hoffärtiger Hauch über seine Lippen gehet, und sein ganzes Verhalten nichts anderes, als der Ausdruk anmassender, sich selbst aufwürdigender und andere verringernder Gesinnung ist; — ist das ein so ganz ursprünglicher, mit irgend einem andern Begrif oder Empfindung unverwandtes Gefühl?

Aus obigen Bemerkungen ist es leicht, den Grund zu entdeken, warum gewisse, durch Instruktion und Bildung erzeugte Stimmungen des Herzens so leicht mit *eigenen* und *natürlichen* Gefühlen verwechselt werden. Und alles dieses beweiset, daſs zwar der innere Sinn des Menschen eine seinen höhern Naturfähigkeiten angemessene Stimmung habe; daſs vermöge solcher ursprünglichen Zusammenstimmung der empfindenden und erkennenden Kräfte auch die höhere und edelere Gegenstände — *Schönheit*, *Wahrheit* und *Recht*, von dem Menschen mit empfundenem Beifall, Belustigung und

und Würdigung aufgenommen und begleitet werden können; daſs der Schöpfer bei dieſer weiſen Einrichtung unſerer Natur die Glükſeligkeit des Menſchen und die Erweiterung reiner und unſchuldiger Vergnügungen für ihn, zur Abſicht gehabt; daſs gleichwohl aber dieſe feinere Gefühlkräfte, ihrer völligen Bildung und wirklichen Entſcheidung nach, und in ihren beſtimmtern Richtungen, immer von einem vorhergehenden — zuerſt nur verworrenen, aus Beiſpiel, Umgang und Erziehung geſchöpften Unterricht abhängen und darum, ihrer harmoniſchen Anlage ungeachtet, einer vielfachen Miſsleitung und Abſtimmung ausgeſezt — und eben um deswillen einer obern, ruhigprüfenden, ordnenden und regierenden Kraft unterworfen bleiben müſſen.

Es iſt nicht gedenkbar, daſs irgend ein Volk, auch in dem roheſten Naturſtande, nicht wenigſtens doch bis zu einem ſolchen Grad Spuhren einer wirkſamen Vernunft an ſich trage, der noch hinreichend wäre, den Menſchen von einem unvernünftigen Thier zu unterſcheiden. Eben ſo müſsen nun wohl auch bei allen Völkern gewiſſe unterſcheidende Empfindungen wahrgenommen werden, welche über die gemeine thieriſche Natur ſich erheben. Und dies iſt genug, die *Allgemeinheit* eines ſittlichen Gefühls begreiflich zu machen,

 ohne

ohne daſs hieraus gefolgert werden kann, daſs ſolches von der Vernunft gänzlich unabhängig ſei.

Das moraliſche Gefühl hält alſo überall mit der Vernunft *gleichen* Gang. In dem Maas, wie die Vernunftkraft wirkſam wird, kann auch nur ienes Gefühl ſich entwikeln. Der kultivirtere und unterrichtetere Menſch empfindet auch *feiner*, als der ungebaute und ununterrichtete. Nie wird es uns gelingen, das ſittliche Gefühl eines Menſchen zu bilden, als in ſo fern wir ihn nachdenkend, überlegſam und vernünftig machen.

Bei ſolcher Beſchaffenheit der Sache muſs es ia freilich für die künftige Wohlfarth des Menſchen von der äuſſerſten Wichtigkeit ſeyn, den *moraliſchen Sinn*, von der früheſten Kindheit an, zu erweken, zu bilden, und in gerader harmoniſcher Stimmung mit der *vernünftigen* Natur fortzuleiten; iene Offenheit, welche dem kindlichen Alter ſo eigen iſt, zu unterhalten; die feinere Empfindſamkeit zu beſchäftigen; der unterrichtbaren, bewegſamen — noch unentſtellten und unverführten Seele edele, würdige, groſse Gegenſtände anſchaulich entgegenzuführen.

Folgende *Vorſchläge* können zu dieſer Abſicht dienlich ſeyn:

1) *Mache man dem Menſchen ſo früh, als möglich, die Würde und den eigentlichen Vorzug ſeiner Natur empfin-*

empfinden. Aus diesem Standort muss man anfangen, alle andere Gefühle im Menschen zu ordnen. Alle unsere Gefühle müssen der Hoheit und Bestimmung unsers Wesens entsprechen. Der Mensch muss anders empfinden, als das vernunftlose Thier.

2) *Stelle man dem Menschen das Regelmässige, das Schikliche, das Anständige, das Gute und Edele, wo man kann, in einzelnen Fällen* und *Gegenständen* und *Handlungen lebhaft* und *anschauend dar.* Das zarte Herz gleichet einem Wachs. Diese Formen drüken sich ein. Die schon dazu gestimmte Natur wird erwekt; die Gefühle erheben sich — werden inniger, reger, gebildeter.

3) *Führe man daher den iungen Weltbürger bald in die Geschichte des Lebens.* Mache man ihn mit den mancherlei Scenen und Auftritten bekannt, und gewöhne ihn — kein gedankenloser Zuschauer zu seyn; sondern bei ieder Begebenheit und bei iedem einzelnen Akt selbst zu denken, zu vergleichen und an der ganzen handelnden Welt — so weit das Reich der Menschheit reicht, in der Nähe und in der Ferne Theil zu nehmen. So wird die Seele allmählig für Güte und Wahrheit eingenommen; und lernet das Misshellige und Regellose, das Unwahre und Unedele verabscheuen; ziehet Nahrung in sich, sammelt Stoff, und das moralische Gefühl wird zugleich bereichert und verfeinert.

Da

Da die Beschaffenheit der äussern Empfindungen, nach dem individuellen Unterscheid der Organisationen, so merklich verschieden ist: sollte man nicht auch auf die Vermuthung kommen, dass eine Seele vor der andern, in ihrem innersten Bau, und nach der wesentlichen Anlage ihrer Kräfte, zu feinern Empfindungen angespannt? —

IV. Ueber

IV.

Ueber

Todesstrafen gegen Mörder

ein

Gutachten

bei Gelegenheit

einer neuen schwedischen Verordnung.

Die zur Ueberlegung und Erörterung hier ausgestellte Frage, ihrem ganzen Umfang und ihrer Wichtigkeit nach genommen, verdient in einem solchen Interesse betrachtet zu werden, dass bei einer unrichtigen Beurtheilung — in so fern dadurch neue, einer bisher allgemein, für heilig und unverbrüchlich erkannten, auf göttliche Autorität gestüzten, und darum in der ganzen Christenwelt gültig geachteten Ordnung, entgegengesezte Einrichtungen veranlasset werden sollten — nichts geringeres zu besorgen wäre, als dass das Ansehen der Religion geschwächt, ein Theil der wesentlichsten Menschheitsrechte unterdrükt, eine Grundsäule aller geselligen Verbindungen erschüttert, die Ruhe der Gewissen der *Großen* selbst gekränkt, das Leben auf dieser Erde zu einem gräslichen, schauervollen Aufenthalt der Laster, und einer Wohnung des Schrekens und des Abscheues umgebildet, und vielleicht durch eine entfernte Verkettung etwa nicht vorhergesehener Folgen eine Quelle verheerender Unordnungen geöfnet werden dürfte; deren Zurüktreibung nicht so leicht in irgend einer menschlichen Gewalt liegen möchte, als leicht es ist, sie herbeizuruffen und zu befördern. Diese Erwägungen sollten doch wohl hinreichend seyn, das Augenmerk derer, welche durch Amt und Pflichten, oder auch blos Weltbürgerliche Gesinnungen sich bewogen finden, in iene Untersuchung einzugehen, nur einzig dahin zu richten:

richten: einen für den ganzen Menschenstaat äusserst wichtigen Gegenstand in demienigen natürlichen Licht, dessen derselbe nur irgend fähig ist, mit der möglichsten Simplicität, in dem ungezwungensten — für ieden Verstand und iedes fühlende Menschenherz einleuchtenden und eindringlichen Ausdruk um so mehr darzustellen; da nichtige, grundlose, übertriebene Declamation — einseitige und spielende oder gar partheyische Empfindung — nur zu oft die menschliche Vernunft an ernsthafter Beherzigung ihrer wichtigsten Angelegenheiten verhindert — blendet; den Gesichtspunkt der Wahrheit verrükt und jenes lautere und ächte Menschheitsgefühl im Menschen erstikt. Als Mensch, als Weltbürger — noch mehr als Rath und Diener eines weisen und frommen Fürsten und auf dessen ausdrükliche Erlaubniss, acht' ich mich berechtigt und verbunden, ein Wort zu dieser Sache zu reden. Höre man es! oder nicht; gelte es etwas, oder nichts! sagen wollt' ich es doch — und musst' es. Ich bemerke dabei, dass ich noch keine von denen etwa bei Gelegenheit der neuen schwedischen Verordnung *) ins Publicum erlassenen Scriften gelesen; auch keine hieher sich beziehende Bücher, weder alte, noch neue, besonders hierüber zu Rath gezogen; — und das mit allem Bedacht und Fleiss! um nicht, welches mehrmals der Fall wohl auch fähiger und geschikter Menschen ist, durch scheinbare und geschminkte Darstellung, vielleicht nur seichter und leicht widerlegbarer Gründe, oder irgend ein anderes, als das Ansehen der Vernunft und Religion, zum Voraus auf eine oder die andere.

*) In Herrn Schlözers Briefwechsel, Th. V. Heft XXV. Seite 41. —

andere Seite hingezogen, an reifem Nachdenken gehindert zu werden; oder etwa gar mit Verläugnung meines eigenen Gefühls und eigenen Urtheils, fremden Meinungen beizupflichten. Nur so ganz, wie ich die Sache selbst empfand, nach dem geringen Maas meiner vorräthigen Känntnisse es einzusehen vermochte und vor Gott und meinem Gewissen es zu verantworten mir getraue, so glaubt' ich vors erste schuldig zu seyn, meine Gedanken niederzuschreiben; mit der völligen Willigkeit, durch andere, wenn ich irre, mich berichtigen und überzeugen zu lassen. Aus dem, was mehrere selbstempfunden und selbstgedacht, würden sich, dünkt mir, am besten die Stimmen der Menschheit sammlen lassen. Nachsager, Wiederholer, Afterdenker, gelten ia doch nur — wenn ihrer auch bei tausenden sich zählen lassen — für einen Mann.

Sind denn also die Worte:

> Wer Menschenblut vergiesst, dess Blut soll auch durch Menschen vergossen werden; denn Gott hat den Menschen zu seinem Bilde gemacht;

ein göttliches Gesez? — *) Ich seze dabei voraus, dass die Bibel ein göttliches Buch; denn noch halt' ich

*) Die Absicht, wofür eigentlich diese Schrift zuerst im Jahr 1780. von mir entworfen wurde, erfordert' es, bei der so sehr verschiedenen Vorstellungsart der Menschen, die abzuhandelnde Frage in einen mehrfachen Gesichtspunkt

ich sie dafür: noch ist es nicht erwiesen, dass sie es nicht ist: noch sind die Gründe überwiegend, dass sie es ist; — und wenn ihr Ansehen einigen verdächtig geschienen und noch scheint; so ist eine der wichtigsten Ursachen wohl nur darinn zu suchen: dass man den ächten Bibelgeist nicht immer von dem äusserlichen Buchstaben zu unterscheiden gewusst. Die Folge meiner Untersuchung wird mich auf Betrachtungen leiten, welche auch diejenige näher treffen, die den Beweis für die allgemeine Gültigkeit dieses Gesezes aus andern Quellen, als denen der Mosaischen Schriften, geschöpft und hergeleitet wissen wollen.

Nun aber vors erste doch, unter Voraussezung der Göttlichkeit dieser Schriften — eine Voraussezung, an deren Rechtmässigkeit ich bei der gegenwärtigen Absicht der aufgegebenen Frage wohl nicht zweifeln darf — möchten die erste Bemerkungen wohl auf einer kurzen, gründlichen und zusammenhängenden Darstellung des Sinnes iener Worte beruhen. Viele orientalische Gelehrsamkeit braucht es hiezu nicht. Grosse Sprachkenner, von *Luther* bis *Michaelis*, haben den Wortverstand nun längst schon ausser Streit gesezt. Untersuchungen über den Geist, den Zwek und die Verbindlichkeit ienes Ausdruks, liegen ausser dem buchstäblichen Begrif.

Die

punkt zu stellen. Als *philosophische Erläuterung*, bitt' ich meine Leser, sie iezt vornemlich von der Seite des aus der *Natur* geführten Räsonnement zu betrachten.

Die sieben erste Verse des 9 Capitels der Genesis können, glaub' ich, in dem einfachsten und ungezwungensten Verstande also miteinander verbunden werden.

Da Gott durch Noah, den zweiten Stammvater der Menschen, nun gleichsam eine neue Menschenökonomie auf Erden anordnen wollte, war es seiner ewigen Weisheit höchstangemessen, ein rohes Geschlecht, das noch Jahrtausende zu seiner Ausbildung nöthig hatte, nicht so ganz der Leitung einer noch ungebauten Vernunft und den dabei unvermeidlichen Verirrungen, Zweifeln und Versündigungen Preis zu geben; sondern wenigstens doch auf die allerwesentlichste Grundverfassungsgeseze der menschlichen Gesellschaft aufmerksam zu machen, und die grosse Absicht Gottes — die *Fortpflanzung* und *Vermehrung* des Menschengeschlechts — als das erste Grundgesez in diesem Menschenstaat, unter seiner unmittelbaren Autorität bekannt zu machen; als eine seiner unverlezlichen Ordnungen zu empfehlen; mit dem Siegel seiner wohlthätigen Fürsorge — in Darbietung der Herrschaft über die unedlern Geschöpfe des Erdbodens: Thiere, Kräuter, Pflanzen und Früchte von aller Art, zu ihrer Nahrung und Unterhalt und so weit sie ohne Nachtheil des obersten Zwekes Gottes ihnen zu vernünftigen Absichten nuzen konnten — zu bekräftigen; zugleich aber auch auf eine sinnliche Art, wie der ungebildete Zustand der Menschen dieser Zeit es erforderte, durch das Verbot des rohen, blutenden Thierfleisches, den ersten Keim grausamer und Menschenverderblicher Triebe in ihnen zu erstiken; den ernsten Abscheu Gottes für

 Mord

Mord, und den vorzüglichen Werth des Menschenbluts sogar auch durch die gebotene Hinwegräumung aller, dem Leben des Menschen schädlicher und gefährlicher Thiere, auf das empfindbarste ihnen einzuprägen: — und wenn dann noch alle diese Veranstaltungen Gottes und selbst die zärtliche Erinnerung an das Band der brüderlichen Vereinigung, das er selbst unter Menschen geknüpft, nicht hinreichend wären, einen ieden von der grausamen That des Blutvergiessens wegzuschreken, — auf diesen Fall, der seiner Allwissenheit nicht entfallen konnte — ienes Verbot des Mordes, durch die angefügte Straffanction des unausbleiblichen Verlusts des eigenen Lebens des Mörders, bis zu dem höchsten Grad der Unverlezlichkeit einzuschärfen; zulezt auch noch sogar über den Grund dieser geschärften Verordnung, auf eine gleichrührende und maiestätische Weise, in denen Worten sich zu erklären: *denn er*, der Mensch, *ist nach Gottes Bilde gemacht*, das heisst, die innere Würde des Menschen, und seine erhabene Bestimmung, die grossen und herrlichen Absichten Gottes, die an ihm und durch ihn erfüllt werden sollen — dies in ihn gelegte *Bild Gottes* fordert diese Rache.

Sehe man nun hier den leichten Zusammenhang und natürlichen Verstand der Worte — Vers 1—7.

> Mehrt euch, ihr Menschen! seid fruchtbar! dies ist mein Wille. Ich habe für euren Unterhalt und eure Bedürfnisse gesorgt. Ihr seid die Herren der Erde. Die niedere, beseelte Geschöpfe, auch die in Luft und Meer, sowohl

wohl, als die Früchte auf dem Lande und was auf Erden wächst, sind in eurer Gewalt. Braucht alles! geniefst alles! aber hütet euch — ich gebiet' es — hütet euch für dem rohen blutenden Fleisch der Thiere. Erkennet daraus den Werth des Menschenbluts! auch Thiere, die eurem Leben schädlich und gefährlich sind, sollt ihr wegräumen und tödten: Ich befehl' euch diese Rache. Ihr aber seid Brüder — Liebe einer des andern Leben! Wenn aber alle diese Vorstellungen ienes unmenschliche und mörderische Verfahren nicht aufhalten können, so wisset dann: *Wer* wider diese meine heilige und wohlthätige Anordnung *Menschenblut vergießt;* der ist nicht würdig unter Menschen zu leben — *deß Blut soll auch durch Menschen vergossen werden;* denn er hat das edelste der Werke Gottes — sein Bild im Menschen zerstöhrt.

Man erlaube mir hier noch einige Anmerkungen, wodurch ich noch einiges Licht über die vorhergehende Betrachtung zu verbreiten, oder zu den folgenden vorzubereiten, oder auch einigen Schwierigkeiten vorzukommen glaube.

1. Die herrschende Hauptidee ienes Textes, der das Verbot des Mordes in sich schliefst, ist also offenbar die *Erhaltung* und *Vermehrung* des Menschengeschlechts.

Darum hat Gott für den Unterhalt der Menschen mit so reicher Wohlthätigkeit gesorgt.

Darum macht er ihn zum Herrn aller niedern zu den Absichten und Bedürfnissen des Lebens dienlichen Geschöpfe.

Darum gebietet er, des Menschen Leben auch an den Thieren zu rächen, das heisst, die ihm schädliche und gefährliche Thiere umzubringen.

Darum untersagt er dem Menschen den Genuss des blutigen, rohen Thierfleisches, als einen entfernten Anlass, die zärtliche Achtung für Menschenblut zu vermindern.

Darum erinnert er den Menschen an Bruderliebe und Brudervereinigung.

Darum verbindet er endlich, unter ausdrüklicher Hinzusezung des allerwichtigsten Beweggrundes, mit dem Verbrechen des Mordes die unnachbleibliche Hinrichtung des Mörders — das Leben vieler unschuldigen nicht grausamen, bis zur Unnatur ausgearteten Begierden Preis zu geben.

Alles lauft auf ienen Hauptgedanken zusammen.

2. Schwerlich wird man nun auf den Gedanken fallen können, als wäre die Absicht Gottes gewesen, etwa nur blos dem Menschen ein Verbot zu geben, andere Menschen nicht zu ihrer Speise zu gebrauchen. Es war nicht die Hauptabsicht, dem Menschen etwa die verschiedene Arten erlaubter Speisen vorzuklassificiren; sondern durch Vor-

Vorhaltung der milden Fürſorge Gottes, ihn auf den groſſen Endzwek der allgemeinen Erhaltung der Menſchengattung nur um ſo viel aufmerkſamer zu machen. Um deswillen wird iene groſſe Verheiſſung Gottes und das nemliche Gebot noch am Schluſs ſo Nachdruksvoll wiederholt: *Seid fruchtbar und mehret euch!* iſt Anfang und Ende, Vers 1. und 7.

3. Nach der von mir angenommenen Erklärung der Worte: *Allein eſſet nicht von dem Fleiſch des Thiers, das noch lebt in ſeinem Blut*; und dann: *Ich will auch euer Leben an allen Thieren rächen*, — paſst das eine und das andere noch ſo ganz völlig auch auf den heutigen Zuſtand der Welt. *Jenes* wird wenigſtens unter allen geſitteten Völkerſchaften noch iezt beobachtet. Wohl unter den Tartarn und wilden Nationen; nicht aber in dem Chriſtenſtaat — auch ſelbſt unter geſitteten Unchriſten iſt es nicht erhört, blutiges, rohes Fleiſch von Thieren zu genieſſen, und wird vielmehr als ein Merkmal einer rohen und grauſamen Gemütsart verabſcheut. Thiere aber — grimmige, reiſſende, ſchädliche Thiere, wobei des Menſchen Leben nicht geſichert iſt, auszurotten und zu tödten. — *Dieſe* von Gott gebotene Rache iſt die Sitte aller Völker.

4. Geſezt aber, man wollte — ich weiſs nicht mit welchem Recht? — ienen Worten einen

 andern,

andern, gezwungenern, und nur um deswillen nicht mehr auf unsere Zeiten passenden Sinn beilegen: nun so würde dann doch in der Hauptsache nichts verlohren — so waren es dann Mittel, die für die damaligen Zeiten der göttlichen Weisheit nöthig schienen, den Gehorsam einer göttlichen Verordnung, die sowohl ihrer innern Absicht wegen, als durch den ihr angefügten, allgemeingültigen Grund der Bestrafung ihrer Uebertretung, ein Gesez aller Zeiten werden sollte — zu befördern. Nachdem die Menschen zu gesundern und deutlichern Begriffen gelangt und Mord und Blutvergiessen aus vernünftiger Ueberzeugung und nach einem feinern Gefühl, als die Gesezwidrigsten Verbrechen verabscheuen gelernt; konnte ienes Verbot des *Blutessens* und die *Rache* an den Thieren — wenn denn nun auch beides etwas anders sagen wollte, als ich oben angenommen — wegfallen, aber das Verbot des Mordes, zu dessen Beobachtung iene Anordnungen nur als Mittel dienen mussten und die Vollziehung der aus einem weit allgemeinern Grunde damit verbundenen Strafe, verliert doch darum nichts von ihrer verbindenden Kraft.

5. Sollte man wohl nun noch die obige Bemerkung wider mich gebrauchen? — etwa sagen wollen: „ eben das lasse sich auch auf „ das Verbot des Mordes anwenden. Diss „ Verbot könne denn immer bestehen, ob- „ gleich die mit solchem Verbrechen ver-

„ bundene

„ bundene Todesstrafe, die etwa nur für
„ die damalige Zeiten nöthig gewesen,
„ aufgehoben, und dafür ein anderes,
„ nach der Beschaffenheit unserer Zeiten
„ schiklicheres Mittel, zu Verhütung sol-
„ cher Verbrechen, an deren Stelle gesezt
„ werden könne." *Einmal*, zeige man
dann erst, worinne dieser Unterscheid der
Zeiten, der in die Veränderung iener Strafe
einen Einfluss haben soll, bestehe? Viel-
leicht war die rohere Natur des Menschen
damals auch mehr zur Grausamkeit geneigt
— muste also durch härtere Strafen davon
abgewöhnt werden? — Aber ist denn
nicht des Mordens noch in unsern Zeiten
nur zu viel? immer noch zu viel, wie sel-
ten auch diese Fälle wären. Will man dar-
um das Gesez erschlaffen? Wächset nicht
vielmehr nach dem Grad der Kultur eines
Volks auch die Sittlichkeit der Verbrechen?
Wie reimt sich damit die Milderung der
Strafen? — Die Noachische Welt war etwa
ärmer an Menschen, als die unsrige; und
darum muste auch der Mord durch das
äusserste Mittel verhindert werden? — Aber
eben darum hätt' auch die Todesstrafe noch
sparsamer angewendet werden müssen. Und
so viel würde hiebei doch immer vorausge-
sezt, dass die Todesstrafe das würksamste
Mittel sei, Mord und Blutvergiessen zu ver-
hindern. Das will man ia noch. Warum
also die Todesstrafe verändern? — und wie
dann verändern? Davon werd' ich unten
handeln, wenn ich die Sache in ihrem po-

 litischen

litischen Einfluss erwäge. Ueber das alles ist ia der Grund des Gesezes dawider, der nicht irgend in einem besondern Zeitcharakter angegeben wird, sondern nur daraus, weil Gott den Menschen nach seinem Bilde gemacht.

6, Ein *Gesez* ist es also unwidersprechlich — *Gottesgesez:* Oder man müsste den ganzen Zusammenhang iener Stelle zerreissen, und die obenangeführte Erklärung mit bessern Gründen widerlegen. Ein weissagender Ausdruk, oder eine blosse Anzeige eines Erfolgs — wenigstens keines andern, als unter göttlicher Billigung und nach seiner Veranstaltung zu bewürkenden Erfolgs — kann es nicht seyn.

7. Aber was für ein Gesez? — Ein *bleibendes* und *allgemeines* Gesez. Ein bloses Iudengesez ist es gewiss nicht; denn Noah war doch nicht allein der Iudenvater. Ein Gesez etwa nur für die erste patriarchalische Zeiten ist es auch nicht. *Moses* und *Christus* haben es für die folgende Zeiten wiederholt und von neuem bestätigt. Man sehe die Stelle 3 B. Mos. 24, 21. wo Moses bei Gelegenheit einer zu vollziehenden Todesstrafe, das nemliche Gesez, Mörder zu tödten, als einen aus dem Munde Gottes empfangenen Befehl, zu dem Volk überträgt und zugleich den, schon in der erstern göttlichen Promulgation an den Noah, ausgedrükten Grund — den vorzüg-

züglichen Werth eines menschlichen, nach Gottes Bilde geschaffenen Wesens, für der unedlern thierischen Natur, mit den ausdrüklichen Worten bezeichnet:

> Wer ein *Thier* erschlägt — der solls bezahlen: Wer einen *Menschen* erschlägt — der soll sterben.

Der nachlassendste — und vielleicht der richtigste Begrif, den unsere Rechtsgelehrte und Theologen, so viel ich weiss, von der Verbindlichkeit der mosaischen Geseze, in Ansehung der heutigen Policey aufstellen, sezt doch diss zu einer beständigen Regel: Dass dieienige mosaische Verordnungen auch für uns ihre verbindende Kraft behalten müssen, welche entweder auch schon aus der Natur sich herleiten und einsehen lassen; oder doch auf solchen Gründen beruhen, die auch für unsere Zeiten und Verfassungen noch würklich passend sind.

Was aus natürlichen und vernünftigen Gründen für ienes Strafgesez gesagt und geschlossen werden könne, werd' ich hernach anzeigen. Dass es aber ein Gesez sei, welches sowohl in seiner *Substanz*, als in seiner *Sanction* auf Gründen beruhe, die für uns und die iezige Welt noch eben so ganz unverändert, wie für die ersten Zeiten der Menschen gelten müssen. — Wer kann das läugnen?

> Der Grund des *Gesezes:* Du sollst nicht Menschenblut vergiessen; ist die *Erhaltung* und *Vermehrung* des Menschen-

schengeschlechts — noch iezt einer der ersten Grundsäze der Staatskunst.

Der Grund der *Sanction:* Des Mörders Blut soll auch durch Menschen vergossen werden; ist der durch *Gottes Bild* ihm beigelegte besondere, ganz vorzügliche Werth. Ist denn aber der Mensch nun weniger, als er in den Zeiten Noah war?

Soll nun bei den nemlichen Gründen und unter den nemlichen, noch iezt wie vormals stattfindenden Betrachtungen, nicht auch eben dasselbige Gesez, mit eben derselbigen Sanction, die es begleitet, für uns seine Kraft und Gültigkeit behalten? Wenn nun aber überdiss noch eine feierliche Bestätigung dieses Gesezes aus dem Munde Jesu selbst hinzukommt: dann ist doch, meyn' ich, die nähere Beziehung desselben auf unsere Religion festgesezt, und die Verbindlichkeit für uns unverkennbar gegründet. Diese Bestätigung lesen wir Matthäi 5.

Da Jesus die Menschen von dem Geist der göttlichen Geseze, ihrem Sinn und Zwek, ihrer innern Stärke, ihrem ganzen Inhalt und Umfang unterrichten wollte; da er seinen Jüngern die grosse Wahrheit auseinandersezte: Dass der Gehorsam gegen die Gebote Gottes nicht blos eine äusserliche Beobachtung derselben, sondern vielmehr die innere Ausbesserung des Menschen, die Reinigung der Herzen, die Berichtigung und Anordnung aller menschlichen Triebe und Neigungen und eine so ganz mit dem Willen

Willen des Allerheiligsten einstimmige Seelenfassung erfordere; — da er hieraus den eiteln und stolzen Wahn der Pharisäer widerlegte, welche ihre ganze Gerechtigkeit in den Aeusserlichkeiten des Gesezes zu finden glaubten; — da er durch alle diese Belehrungen, in den Menschen ein inniges Gefühl ihres Unvermögens, die gesezliche Forderungen, der Strenge nach und in ihrem vollen Umfang, zu befriedigen — und dadurch ein lebendiges Verlangen erweken wollte, *Ihn*, den Erlöser, und die durch *Ihn*, zur Beruhigung ihrer Seelen ihnen angebotene Zusicherungen des Wohlwollens und Erbarmens Gottes freudig anzunehmen; — So verwahrt er sich zuvor noch selbst wider alle Missdeutung mit der deutlichen Erklärung: *Ich bin nicht kommen, das Gesez aufzulösen* — abzustellen, es ungültig zu machen, oder euch von der Verbindlichkeit desselben frei zu sprechen; sondern das, was zu einem völligen und strengen Gehorsam, nach dem höhern und geistigen Sinn, in Beziehung auf den innern Menschen und das ganze System seiner Neigungen — euch mangelt, für euch zu *erfüllen*; noch mit dem bedenklichen Zusaz: *Wer eines dieser Gebote auflöset und also lehret — der wird der kleinste seyn im Himmelreich*, das heisst, der wird wenig Theil an Gottes Reich und seinen Gütern haben. Er wiederholt sodann die vornehmere Gebote Gottes einzeln und vor allen andern das Verbot des Mordes zusamt der Pönalsanction: Du

> Du sollst nicht tödten; wer aber tödtet, der soll des Gerichts schuldig seyn.

Er sezt dessen Göttlichkeit als längst bekannt voraus, und bestätigt es auf eine unwidersprechliche Art eben dadurch, dass er es, dem Geist nach, in einem noch weit strengern und geschärftern Sinn erklärt. Von *Noah* also bis *Christus*; und von ihm selbst und für seine Bekenner, ward jenes Strafgesez zu einem allgemein göttlichen Gesez qualificirt.

Ich zittere — ich muss es bekennen — ich zittere, schon nach dieser ersten Betrachtung bei dem Gedanken: Wenn eine, diesem alten, ehrwürdigen, wohlthätigen — schon für die erste Menschenwelt so feierlich promulgirten und von dem göttlichen Stifter unserer Religion für seine Christenwelt so nachdrüklich bestätigten Gottesrecht:

> Wer Menschenblut vergiesst, dess Blut soll auch durch Menschen vergossen werden.

so gerade entgegengesezte Regel, als eine neue Verordnung, in irgend einem Lande erlassen werden sollte:

> Wer Menschenblut vergiesst, dess Blut soll *nun* nicht wieder vergossen werden.

Vielleicht doch! etwa eine Art des Mordes kann von jenem strengen Gesez ausgenommen seyn — *Kindermord.* Ich weiss nicht, was ich bei dem ersten, plözlich durch die Seele fahrenden Gedanken empfinde: Mütter (denn von diesen ist doch

doch nur hier die Rede) Mütter alſo dürfen doch etwa ihre Kinder morden, ohne jenem ſtrengen Geſez Gottes unterworfen zu ſeyn? — Hier, dächt' ich, ſollte man zulezt anfangen, wenn von Aufhebung der Todesſtrafe gegen Mörder die Frage iſt. Die Frage vom Kindermord iſt an ſich noch unbeſtimmt. Kleine Kinder? oder groſse Kinder? — auch eheliche? oder nur uneheliche Kinder? Ich will es denn alſo nehmen — nur kleine und uneheliche Kinder, gleich in oder nach der Geburt — die kann doch etwa eine Mutter morden, ohne deswegen ſo ganz nach der Strenge des Geſezes zum Tode verurtheilt zu werden? Die Frage ſelbſt hat etwas abſchrekendes und beſtürzendes; Darf nicht doch die eine Hälfte des menſchlichen Geſchlechts — nur die ſchwächere — mit einiger Nachſicht doch — wenigſtens mit Erhaltung ihres Lebens — nur uneheliche Geburten morden? Die erſten Gedanken ſind denn doch: Warum nur die eine Hälfte? Warum die ſchwächere? Iſt denn das uneheliche Kind für die Natur nicht Kind, wie das eheliche? — Alles, was man zur Verkleinerung des Kindermords vorbringen kann, muſs entweder aus dem Zuſtand der mordenden *Mutter*, oder des ermordeten *Kindes* hergenommen ſeyn. Die Mutter alſo? — die Frage ſcheint hier von der Moralität zu ſeyn. Ich will mich, wiewohl mit einiger Abneigung, in die Empfindung derer ſezen, welche die Sache dieſer unglüklichen Mörderinnen vertreten wollen — auch, ſo weit ich kann, ihre Sprache führen; doch ſo, daſs ich mit Vernunft, nur ganz gemeiner Menſchenvernunft, Schritt vor Schritt nachfolgen darf.

Eine

Eine Kindermörderin — ein armes Weibsbild! ein unſchuldiges, unglükliches, verführtes Mädchen! — Freilich unglüklich, höchſtbedaurenswürdig! Schauere zurük, empfindſamer Verführer! Unheilſtifter! büſse ſelbſt für deine Sünde! halt Verbrechen zurük! aber ſoll wegen deines Muthwillens und deiner Miſshandlung Gottesrecht und die Menſchheit leiden?

Ein ſchwaches Werkzeug aber! — unüberlegt, ſinnlich; bisweilen roh; dem kann man doch ein Verbrechen nicht ſo hoch aufrechnen." — Schwach! aber welch unnatürliche, welch widermenſchliche Stärke! die Frucht ſeines eigenen Leibes zu tödten — Leben in Tod zu verwandeln — die ganze ſich empörende Natur zu bezwingen! rohe Unwiſſenheit kann es nicht ſeyn. Diſs Naturgeſez hat Gott zu tief in die Seele gegraben. Ein Thier liebt — nährt ſeine Jungen. Ohne Beleidigung einer chriſtlichen Verfaſſung kann man es nicht denken, daſs irgend eine Perſon ihres Geſchlechts, Gottes Verbot von Mord und Blutvergieſſen — das erſte Gebot zu Gründung des Menſchenſtaats — und die dem Uebertreter gedrohte Strafe nicht wiſſen ſolle. Nicht ein einziges Beiſpiel, ſollt' ich denken, würde man aufzuſtellen im Stande ſeyn, daſs eine Mörderin ihres Kindes ſich damit zu entſchuldigen geſucht, daſs ſie aus Unwiſſenheit es — wo nicht für erlaubt, doch nicht ſo ganz ſtrafwürdig gehalten.

Die

Die sinnliche Triebe liegen nun einmal in der Natur — nach Verschiedenheit der Individuen in verschiedenem Grad!" Sei es! von iener weiblichen Vergehung ist hier die Rede nicht. Schone denn das Gesez hier, so viel es kann! aber doch kein Trieb zum Morden liegt in der Natur — zum Morden eines Kindes. Die Natur bebt schon vor diesem Gedanken zurük. Mord eines Kindes ist für die Menschheit der allerverworfenste Greuel.

Ach die Angst! die Schande! man kann es kaum denken; die gemeine Verachtung der Menschen, oder gar öffentliche Beschimpfungen! oft Mangel des Unterhalts. — Da muss ia wohl die arme Person in Verzweifelung und eine Art von Unsinn gerathen!" Freilich Angst — Angst der Gebährerin! wie Gottes Ordnung es mit sich bringt. Schande falle auf ihren Urheber zurük! Da mag die bürgerliche Gesezgebung, wie ihre Weisheit es gut findet, die Schande mildern, oder zum Schuz und Rettung der Unschuld heilsame Verordnungen machen. Wer die unschuldige Person liebt zur Schande, der liebe sie auch zur Ehre, oder versorge sie doch!

Ueberall, ich mag die Sache betrachten wie ich will — in dem zärtern Bau des weiblichen Körpers, in der feinern Anlage ihrer Neigungen, in dem grössern Grad ihrer Empfindsamkeit, find' ich ganz nichts, das, wenn es auf der einen Seite

zur Entschuldigung einer weiblichen Ausschweifung gereichen könnte, nicht auf der andern hingegen nur zur Vergrösserung der Schuld eines Kindermordes dienen müsste; weil es den widernatürlichsten und übelgeordnetesten Seelenzustand und eine mehr als brutalische Grausamkeit erfordert, den in dem Mutterherzen so tief hineingewurzelten Zweig der Zärtlichkeit auf die gewaltsamste Weise heraus zu reissen. Ein artiges, willfähriges, gefälliges Geschöpf mag es immer seyn! niemand aber überrede mich, dass ein Herz, welches die festesten Bande der Natur zerreissen kann, ein gutes Herz. Ein Weib, deren Herz und Faust wild und stark genug, ihr eigenes Kind, so wie es, nach Licht und freyen Leben schmachtend, aus ihrem Schoos hervorgetreten, in diesem Augenblik, in seinem ersten Blut zu erstiken; wird das nicht wohl auch fähig seyn — vielleicht noch mit einem geringern Naturkampf — bei ähnlichen Veranlassungen, einen Mann, einen Vater, einen Bruder zu vergiften? Die feinere, sanftere, weibliche Natur kann etwa für ausschweifende Zärtlichkeit das Wort reden — nie aber für Härte und Grausamkeit.

Die Schrift, die durch die deutlichsten Spuhren der tiefsten und innersten Menschenkenntniss einen besondern Charakter ihrer Göttlichkeit offenbart — so ganz nach dem gemeinen Menschheitsgefühl — sezt die Empfindung der Freude einer Mutter, nach überstandenen Schmerzen der Geburt über jede andere Empfindung hinauf. „Ein „Weib, wenn sie gebiehret, hat Traurigkeit; „wenn sie aber das Kind gebohren hat, denkt sie „nicht mehr an die Angst, um der Freude willen,

„dass

„ daſs der Menſch zur Welt gebohren iſt." (Joh. 16, 21.) — Gott ſelbſt kann ſeine höchſte Menſchenfreundlichkeit uns unter keinem ſtärkern, reizendern, treffendern Bilde, als der Liebe einer Mutter gegen ihre Kinder, darſtellen. „ Kann „ auch eine Mutter ihres Kindleins vergeſſen, daſs „ ſie ſich nicht erbarme über den Sohn ihres „ Leibs." (Eſaj. 49, 15.) Und wie viele rührende Beiſpiele zeigt uns nicht auch die Erfahrung hievon? Ich kann hier nicht unbemerkt laſſen, welch bewegender Anblik es für mich ſelbſt war, da vor wenigen Wochen ein blutarmes, unglükliches Weib, zwei ſäugende Zwillinge in einem Korbe auf ihrem Haupte tragend, an einer Straſſe von den Vorübergehenden ihren Unterhalt erbettelte. Ich ſah auf gen Himmel; Freund — Urheber des Lebens! dacht' ich, wie haſt du das Band der Liebe zwiſchen Mutter und Kindern ſo feſt geknüpft! Das heiſſe ächte Empfindung eines mütterlichen Herzens! Die Seinen *nicht verſorgen*; wird ſchon nach Bibelſprache, der wahren Empfindungsſprache, *Heidenart* genennt: Wie ſoll man das nennen — *Kinder morden*? Ein Wort muſs ich von meinem Herzen reden. Eine einzige Lehre Jeſu, auf ächtes, des Menſchen würdiges Gefühl hinführende Lehre, hat bei mir einen unendlich gröſſern Werth, als alle die gekünſtelte, falſche, ſchlüpfrige, romaneske Empfindeleien unſers ganzen Iahrhunderts zuſammen: beſſer zu ſagen, des lezten Viertels unſers Iahrhunderts. Man wird doch nicht ſagen: Ia! eine ſolche Mutter würd' auch wohl Freude an ihrem Kinde haben, wenn es nur ehelich gebohren wäre. Das iſt wohl bürger-

 liche

liche Sprache; aber die Sprache der Menschheit, die Sprache des Herzens ist es nicht.

Ehe wollt' ich — ehe als die Mörderin ihres Kindes; einen raschen, rüstigen Jüngling, voll starker, feuriger Triebe, wenn er in der Hize des Zorns, oder von Leidenschaft fortgerissen, seinen Mitbruder erschlägt; ehe noch, den Mann, der bei ohnedifs in der Regel geringern Grad der Zärtlichkeit seines Geschlechts, wohl auch noch durch die Art seiner täglichen Geschäfte an Blut und Tod der Thiere gewöhnt und um desswillen von einer unempfindsamern Gemüthsbeschaffenheit, seinen Nachbar tödtet; ehe wollt' ich sogar den Strassenräuber, der vielleicht in der allerverzweifeltesten Lage, durch ein hartes und unüberwindliches Schiksal sich zu so grausamen Thathandlungen verdammt zu seyn glaubt, oder um des schreklichen Naturfeindes, des Hungers sich zu erwehren, zu deren Ausübung sich bestimmt findet — noch entschuldigen, und einiger Nachsicht des Gesezes fähig halten. Ich glaube nicht, dafs, so lange die Erde steht, ein Mensch den andern blos aus Wohlgefallen oder sich zum Vergnügen ermordet. Es müssen wohl immer mächtige, innere oder äussere Bestimmungsgründe vorhanden seyn. Auch glaub' ich, dafs der Zustand eines Mörders, während der That, allemal die äusserste Verworrenheit des Gemüths voraussetze und einer Wuth ähnlich sei. Soll das nun aber darum einen jeden Mord, oder nur den Mord der Kinder entschuldigen?

Etwa aus dem Zustand des ermordeten Kindes dürfte man glauben einige Gründe aufzufinden, welche

welche die Strafbarkeit eines ſolchen Mords verringern könnten. Das Kind alſo — der zarte, unſchuldige, hülfloſe Wurm, durch ſeine Ohnmacht ſchon ein Gegenſtand des Mitleids und Erbarmens; kaum mit dem erſten Lebenshauch begabt; von Gott und der Natur zu ſeiner Nahrung, Schuz, Pflege, *Bildung*, zunächſt an ſeine Erzeugerin angewieſen — ſeit ſeinem Eintritt ins Leben nun ſchon zur Weltbürgerſchaft beſtimmt — ein herrliches Werk Gottes; nun ſchon mit ſeinem Bilde geziert. Ein Zeuge ſeiner Allmacht mehr auf Erden: — der ſoll nun gleich, ſo ganz wider die Natur, das Opfer der grauſamen Mutter werden, die ihn gebohren hat, und nun Sünde auf Sünde, und ein Verbrechen mit dem andern häuft? Das ſind doch nicht die Umſtände, welche die Schuld einer Kindermörderin vermindern können. „Aber das Kind empfindet doch nicht ſo viel vom Tode? — wer weiſs es? vielleicht mehr, als einer, der in der Hize des Zweikampfs ſein Leben läſst." Aus dem, was der ermordete mehr oder weniger empfindet, kann doch die Sittlichkeit des Mordes nicht allein beſtimmt werden. Es gäbe wohl Mittel, auch ohne alle Empfindung Menſchen aus dem Wege zu räumen. „Eine Menge Kinder ſterben ohnediſs in ſehr frühen Iahren? wird es leben bleiben, oder nicht? wird etwas aus ihm, oder nichts? wird es dem Staat nüzen oder ſchaden? Alles iſt ungewiſs. Es iſt doch ſo arg nicht, ein ſolches Kind zu tödten, als der Mord eines erwachſenen." — Nach meinem Begrif iſt es eins; in gewiſſer Abſicht noch mehr. Was würd' ein Förſter ſagen, wenn man die jungen Bäume in ſeinem Walde niederhauen wollte — die alten ſtehen laſſen? Nach

ſo willkürlichen Suppoſitionen wär' auch der Mord an einem alten, abgelebten Mann, oder an einem Kranken entſchuldbar. Vielleicht wäre іener nach einigen Monaten oder Iahren, dieſer vielleicht in wenig Tagen geſtorben. Die Kinder gehören weſentlich für die künftige Welt. Werden ſie ihr nüzen oder ſchaden? diſs entſcheidet nichts, weil ich eins ſo wenig, als das andere weiſs. Iung oder alt, — groſs oder klein? Menſch iſt Menſch. Eine Einheit iſt der andern gleich. Ein Menſch, in der Natur, gilt ſo viel, als der andere.

So betracht' ich das Verbot des Mordes: Wer Menſchen Blut vergieſst, deſs Blut ſoll auch durch Menſchen vergoſſen werden; nach *Schrift* und *Religion*. Nun aber blos nach der *Natur*, nach Grundſäzen der Vernunft und der geſellſchaftlichen Verbindungen unter den Menſchen! — Die hier eintretende wichtigſte Fragen ſind folgende: Hat die oberſte Gewalt im Staat das Recht über Leben und Tod? — Woher? — Iſt die Ausübung dieſes Rechts ganz willkürlich? oder in welche weſentliche Grenzen iſt ſie eingeſchränkt — und wie weit können, nach den erſten Verfaſſungsgeſezen der politiſchen Verbindung, Ausnahmen zugelaſſen werden? — Alle dieſe Fragen werden ſich alsdann erſt gründlich entſcheiden laſſen, wenn zuvor das Verhältniſs der natürlichen und bürgerlichen Rechte aus evidenten Principien wird feſtgeſezt worden ſeyn.

I. In Anſehung der natürlichen Menſchheitsrechte, glaub' ich, folgende Säze als Canons vorausſchiken zu können:

1) Jeder Menſch hat ein urſprüngliches, abſolutes, unentwendbares Recht auf ſein Leben.

2) Die

2) Die Behauptung dieses geheiligten Rechts, das allen ohne Ausnahme auf die gleiche und nemliche Weise zukommt, macht es zu einer eben so absoluten, vollkommenen Pflicht für ieden Menschen, seine Kräfte nicht wider den andern, ihm zum Verderben und Tode zu gebrauchen.

3) *Leben* und *leben lassen* sind daher zwei so unauflösslich aneinander geknüpfte, in einander geschlossene, wechselseitig auf einander gegründete, unzertrennbare Naturgebote, dass beide miteinander gesezt und miteinander aufgehoben werden müssen. Wer leben will — muss andere auch leben lassen. Wer andern ihr Recht zum Leben raubt — der verwürkt, verliert auch das Recht seines eigenen Lebens. Denn der Grund des einen ist der Grund des andern.

4) Eine unmittelbare Folge hieraus ist, dass ieder Mensch im Stande der Natur ein unverweigerliches Recht habe, sein Leben wider einen mörderischen Angrif, auch mit dem Tode des andern zu retten und zu erhalten.

5) Das *jus necis*, als ein hypothetisches, auf vorhergehende Lebengefährliche Beleidigung gegründetes, zur Vertheidigung nothwendiges Recht; und das *jus vitæ*, als ein absolutes Menschenrecht, ist so wenig eines dem andern entgegen, dass

 viel-

vielmehr eines ohne das andere nicht bestehen kann — eines um des andern willen zur Nothwendigkeit wird.

6) Es braucht daher von Seiten dessen, wider welchen das *jus necis* innerhalb seiner bestimmten Grenzen ausgeübt wird, gänzlich keine Entsagung und keinen Uebertrag in Ansehung des Rechts auf sein Leben. Der Mörder hat kein Recht mehr zu leben, hat es verwürkt; weil er die in der Natur dieses Rechts unverkennlich eingeschlossene Bedingung selbst aufgehoben und verlezt: *Wer leben will — muß andere auch leben lassen.*

7) Da dies der allererste Grundsaz des gesammten Menschenstaats und dadurch ein gemeinschaftliches Interesse aller Menschen unwidersprechlich festgesezt wird; so kann das *jus necis* wider den Mörder nicht blos als ein *jus singulorum*, nur dem angegriffenen oder unterdrükten zustehendes, sondern, als ein in der Gemeinschaft und Totalität der Menschheit beruhendes, unveräusserliches Recht (*jus universitatis*) angesehen werden; so dass, wenn der Unschuldige, der Ueberwältigte es nicht mehr ausüben kann, die Menschheit, deren Sach' es ist, solches für *ihn* und für *sich selbst* vollstreken kann und soll. Die Grundtriebe des Menschen, die ganze Stimmung der Seele, der allgemeine Abscheu gegen Mörder, qualificiren es noch mehr

mehr zu einem gemeinen Menschenrecht. Wer kann — wer mag unter Mördern wohnen?

II. Trage man nun diese Grundbegriffe von den ursprünglichen Naturrechten der Menschen in die politische Verbindung über. Ich will hier blos solche Säze annehmen, die als ausgemachte Axiomen des allgemeinen Staatsrechts wohl keinem Widerspruch ausgesezt sind.

1) Der erste vernünftige Zwek aller bürgerlichen Verbindung war nicht — konnte es auch nicht seyn, die natürliche, so ganz in der Bestimmung und dem Wesen des Menschen und den Absichten der Schöpfung gegründete Rechte aufzugeben, zu verändern, zu beeinträchtigen; sondern vielmehr unter einer obern sichtbaren Macht sie noch enger in einander zu knüpfen, zu befestigen und zu sichern; unter dem Einfluss und der Auctorität der höchsten Gewalt, in der von ihr vorgeschriebenen Ordnung, sie auf eine um so viel ohnverfehlbarere Weise auszuüben; durch die ihr überlassene Modificationen die Absichten des Lebens zu erleichtern, und was diesen entgegen, mit desto grösserm Nachdruk zu steuren; wider Gewalt, Bosheit und Frevel sich unüberwindlich zu machen, und des vollen Schuzes aller göttlichen und natürlichen Rechte auf die möglichste Art sich zu vergewissern.

2) Der allerwesentlichste Vortheil der politischen Verbindung war, dass nun in dieser Bürgerwelt die Rechte der *einzelnen*, Rechte *Aller* wurden; die Verlezung eines einzelnen Bürgers — die Sache des Staats. Der Staat hat sich für Sicherheit und Leben ieder und aller verbürgt. Das Leben iedes einzelnen Bürgers gehört zu der, die Totalität des politischen Körpers ausmachenden Masse. Der Staat behält die Rechte der unterdrükten Bürger, und fordert Rache.

—

3) Die oberste Macht im Staat — der Mittelpunct der politischen Vereinigung — Depositaire der gemeinen und besondern Rechte, aller in diesem Bürgersystem begriffenen Individuen: Schuzhalterin und Hüterin des Ganzen, wie iedes einzelnen Theils, hat die Verpflichtung auf sich genommen, nach göttlichen und natürlichen Gesezen, diese verbundene Bürgerschaft, ohne Kränkung und Verlezung ihrer wesentlichen Befugnisse, zu regieren; über dem grossen und heiligen Depot der ihr vertrauten Menschheitsrechte zu wachen; durch weise Einrichtungen neue Quellen der Bequemlichkeiten und Vergnügungen des Lebens zu öfnen; — vor allen aber, was Schreken und Unruhe in der menschlichen und bürgerlichen Gesellschaft; Unlust und Abscheu für Leben erweken kann, nach der Strenge des Naturgesezes zu wehren und zu verhindern.

4) Men-

4) Menschen Blut und Menschen Leben muss heilig und gesichert seyn! — ist die erste Stimme aller, unter den Gehorsam der bürgerlichen Schuzgewalt sich sammlenden Menschen. *Leben* und *leben lassen* bleibt das erste und geheiligtste Staatsgesez. *Wer Menschen Blut vergiesst* — die innersten Bande aller menschlichen Gesellschaft zerreisst; die wesentlichsten Absichten der Bürgervereinigung zerstöhrt — der kann und darf so wenig unter Bürgern, als unter Menschen leben.

5) Dies Recht, das die Natur so fest gegründet, das die Vernunft und aller Menschen Gefühl bis zur Unverkennbarkeit unterstüzt, konnte bei Gründung der Staaten auf keine Weise in die Summe der Einschränkungen miteingerechnet werden, welche die Menschen ihrer Freiheit sezten; da es vielmehr der allerwesentlichste Grund aller iener Einschränkungen war. Eben darum — um volle, nicht bittweise, vom ohngefehr abhängige, tausend Zufälligkeiten unterworfene; sondern *volle* und zuverläsige Sicherheit des Lebens zu erhalten; wider Gewalt — Mördersgewalt, in Schuz zu seyn: um deswillen haben die Menschen das grosse und kostbare Opfer ihrer natürlichen Freiheit gemacht.

6) Diese *völlige* Sicherheit kann von einer menschlichen Gewalt schlechterdings durch keinen andern, als den, von dem weisesten Urhe-

Urheber der Natur selbst unmittelbar bezeichneten Weg — den Tod des Mörders, erhalten werden. In der Natur des Menschen — in dem Archiv des menschlichen Herzens — leset da! die Urkunde, worauf Gottes ewiges Recht geschrieben steht: *Wer Menschenblut vergießt, deß Blut soll auch durch Menschen vergossen werden.* Arbeiten und Gefängnisse und Stokhäuser und Verbannungen und Galeeren und Syberien — dies alles zusammen ist doch kein vollständig zureichendes Mittel, die menschliche Gesellschaft für solchen Ungeheuren auf immer zu sichern, die das erste Menschheitsgesez — das heiligste und unverbrüchlichste aller Geseze, *das Gesez des Lebens* brechen.

7) Da durch die politische Verbindung die natürliche Freiheit und Gleichheit der Menschen nicht weiter eingeschränkt worden, als der Zwek der Staaten es nothwendig machte; da Sicherheit und Leben für ieden und für alle, die mit in diesem bürgerlichen System beschlossen sind, als der Hauptzwek, durch iene Verbindung festgesezt und erhalten werden sollte: da niemand in der bürgerlichen Gesellschaft mehr oder weniger Recht zum Leben erhalten konnte, als der andere; so blieb dies Recht des Lebens und das damit verbundene Recht, des Mörders Tod zu fordern, in der Staatsverfassung ein unverlöschlicher Charakter und die heilige Reliquie iener ur-

ursprünglichen und natürlichen Gleichheit der Menschen; und diese Gleichheit des Lebens und der unmittelbar daran geschlossenen Rechte, vermag keine weltliche Macht aufzuheben und zu verändern.

8) *Leben* für *Leben*; ist das rechtmässigste, natürlichste und angemessenste Vergeltungsgesez. *Rechtmäßig* — denn wer leben will, soll andere auch leben lassen. *Natürlich* — denn es ist in der unzerstöhrbaren Ordnung der Natur gegründet. *Angemessen* — denn Leben ist die einzighinreichende Genugthuung, das einzige Aequivalent für Leben.

Aus der Vergleichung des natürlichen und politischen Menscheastaats und der beiderseitigen Rechte lassen sich für die iezige Absicht einige klare Folgerungen ziehen.

1) Der oberste Schuzherr im Staat hat also ein unstreitiges Recht, Mörder zu tödten.

2) Dieses, der höchsten bürgerlichen Obrigkeit zukommende Recht über Leben und Tod, ist kein anderes als das Vertheidigungsrecht aller in dem politischen System begriffenen Individuen. Der Regent übt es für den Staat, der in der Person iedes einzelnen Mitbürgers sich selbst als den angegriffenen Theil betrachtet und wegen solcher Bürgervereinigung, für den unschuldig ermordeten sowohl, als für sich selbst

selbst Schuz und Genugthuung — welche in dem blosen Naturstand, aus einem gemeinschaftlichen Menscheninteresse, auch jedem andern wider den boshaften Mörder sich selbst zu verschaffen gestattet war — nun allein von der Gewalthabenden Oberherrschaft begehrt, dem die Verwaltung iener kostbaren Menschheitsrechte vertraut.

2) Die Ausübung dieses Rechts ist daher nicht willkührlich. Die vorsizende Weisheit und Gerechtigkeit im Staat kann nicht zugeben, dass die zur Vollziehung in ihrem Schoos liegende natürliche Rechte des Menschen aufgehalten oder gehindert werden. Sie kann Menschen nicht zwingen mit einem unwiderstehlichen Abscheu und so ganz gegen die ersten Grundgeseze und den Zwek aller politischen Verbindung, mit Mördern in einer bürgerlichen Gemeinschaft zu leben; ohne zu besorgen, dass, wenn auch durch Gewohnheit, wie es vielleicht möglich wäre, iener Abscheu sich vermindern sollte, zulezt nicht eine gefährliche Gleichgültigkeit gegen Blut und Leben der Menschen daraus entstehe und das Laster des Mordens — das allerunnatürlichste aller Laster — dadurch noch gemeiner werde. Sie kann das heiligste Eigenthum des Staats, *Blut* und *Leben* ihrer Bürger, auch der schwächsten und entferntesten Vermuthung — und diese findet doch gewiss statt, wenn einer einmal schon Menschen gemordet — neuer mör-

mörderischer Angriffe nicht blos stellen. Sie kann den nothwendigen Zusammenhang iener Naturgebote: *Leben* und *leben lassen*, nicht verändern. Sie kann im Staat keine Mörder dulden.

4) Nur ganz besondere Fälle können es seyn, wo einzelne Ausnahmen durch Religion, Vernunft und Gewissen gerechtfertigt sind. Dies wäre die Frage von dem Recht der Dispensation. Kein Gesez, göttliches oder menschliches Gesez, darf wider sich selbst, oder auf eine dem Geist und Zwek des Gesezes entgegenlaufende Art angewendet werden. Gemeine Ruhe und Sicherheit des Lebens, Erhaltung der Menschen und das Wohl der Welt, ist vermöge der oben festgesezten Principien die Hauptabsicht iener göttlichen Verordnung, von der gegen den Mörder zu vollziehenden Todesstrafe. *Wenn* also irgend ein ausserordentlicher Fall von solcher Beschaffenheit wäre, dass etwa eine dringendere, gegenwärtigere, allgemeinere Gefahr des menschlichen oder politischen Systems, dessen Nichtvollziehung zu erfordern schiene; *wenn* dessen strenge Ausübung in einem solchen einzelnen Fall einen direktern und schädlichern Einfluss auf das Wohl und die Sicherheit des *Ganzen* haben würde, als die Unterlassung der in der ordentlichen Regel angeordneten gemeinen Strafe; *wenn* wegen einer solchen Collision zu Abhaltung eines grössern und nähern Uebels es zur Noth-

wen-

wendigkeit würde, das entferntere und kleinere zu dulden; *wenn* es Pflicht der Bürger wird, höheren und allgemeinern Betrachtungen selbst einen Theil ihrer Privatsicherheit nachzusezen; *wenn* etwa die Person, welche eines solchen Verbrechens sich schuldig gemacht, durch ausgezeichnete, anerkannte Vorzüge und erhabene Verdienste um das System, dem Staat unentbehrlich wäre; *wenn* unter solchen Umständen und Bestimmungen, salus publica, das oberste Gesez aller Gesellschaften und aller Staaten, es erfordert — — Alsdann mag der Regent im Staat, ohne einige Verlezung seines Gewissens und ohne den Vorwurf eines Eingrifs in die Rechte der Menschheit, einzelne Ausnahmen nach seiner Weisheit gestatten. Iede solche Ausnahme liegt schon eigentlich mit in dem Geist des Gesezes — macht einen Theil des Gesezes und ist Gehorsam gegen das Gesez. Dispensationsrecht ist ein ausserordentliches Recht und auf die Subordination der Geseze gegründet. Die gemeine und ordentliche Rechte können dadurch nicht aufgehoben werden. — Aber liesse sich nicht auch aus der Beschaffenheit des Factum, wie aus der Beschaffenheit der Person, ein Grund der Dispensation herleiten? Ich kann nur 2. Fälle denken. Ist das Factum gehörig untersucht und hinreichend bewiesen: nun so wende man das Gesez auch an! Fehlt es dem Facto noch an Evidenz, Beweis und Zuverläsigkeit: so leidet es nun auch keine

Anwen-

Anwendung; alſo braucht es keine Diſpenſation. Iede Anwendung des Geſezes ſezt ia ſchon das Factum mit allen Erforderniſſen der Wahrheit voraus.

Die Sache unter einem ganz *politiſchen* Geſichtspunct genommen: müſste denn doch zuerſt feſtgeſezt werden, was denn eigentlich der Zwek ſeyn ſoll, oder welcher Vortheil für den Staat, im Ganzen oder für deſſen einzelne Glieder, von der Aufhebung der Todesſtrafe gegen Mörder zu erzielen und zu erwarten ſtehe? — Kann denn aber überall ein Vortheil für den Staat weſentlicher ſeyn, als die *volle*, unbedingte Sicherſtellung des Lebens ſeiner Bürger gegen die lezten Ausbrüche der Ruchloſigkeit und des Frevels? Ich ſag' es noch einmal: Dieſe *völlige*, ganz uneingeſchränkte Sicherheit iſt keine menſchliche Gewalt anders, als durch den Tod des Mörders zu geben im Stande. Das Leben des Mörders ſelbſt bleibt immer ein fürchterliches, beunruhigendes, der Sicherheit der Unſchuldigen von weitem her drohendes Bild. Und dieſe Schreken müſsten ſich in der Maas vergröſsern, wie die Zahl ſolcher lebenden Böſewichter im Staat zunehmen würde. Hat man nicht in den unruhigen Zeiten Roms auch Gefängniſſe und Kerker ſprengen geſehen? Können dieſe menſchliche Ungeheuer nicht alle Säulen des Staats und der gemeinen Sicherheit erſchüttern? Gott, der das ganze Syſtem des menſchlichen Herzens, mit allen ſeinen Falten und Schwachheiten und Täuſchungen; den Unbeſtand menſchlicher Meinungen und Beurtheilungen, den Wechſel der Zeiten, die unzähliche Verwikelungen, Zufälligkeiten und Revolutionen des Lebens am beſten kannte — wollte darum das Leben der Bürger ſeines Staats

 (denn

(denn alle Königreiche und Fürstenthümer sind sein) nicht der blosen ungebundenen Willkühr irgend eines Menschen überlassen; sondern verpflichtete sie alle und jede auf diss grosse Gesez: *Wer Menschen Blut vergießt, deß Blut soll auch durch Menschen vergossen werden.* — Schaffe man nur erst diss alte Gottesrecht zu einer blos menschlichen und willkührlichen Ordnung der Grossen um — wie werden sich Schuldige durch so mancherlei Wege zu ihren Thronen drängen; durch Künste und Ueberraschungen, auch wohl den vorsichtigsten, menschenfreundlichsten, Gerechtigkeitliebendsten Regenten, auf Kosten der Unschuld und ihr zum Schreken, für sich einzunehmen — Minderung, Nachlass, Abkürzung der nun ganz von ihrer Willkühr abhängig gewordenen Strafe zu erhalten suchen! — Was für Missbräuche? Was für Gefahren, Unruhe und Elend wird zulezt daraus unter den Menschen entstehen? — Man sagt:

„Die Erfahrung habe gleichwohl gelehrt, „dass die Todesstrafe auch nicht wirksam „genug, das Verbrechen des Mordens zu „verhindern; es dien' ia also vielmehr zur „Befestigung der Sicherheit des menschlichen und bürgerlichen Lebens, wenn „man an deren Stelle etwa eine andere, „noch wirksamere einführen könne. Diss „sey ia auch alsdann der göttlichen Absicht „gemäss und die Erfahrung hab' es gleichfalls an vielen Menschen bestätigt und es „bewähre sich noch durch die Aussagen „und das Gefühl einer Menge von Menschen, dass ein ewiges Gefängniss, ein „hartes,

„hartes, arbeitsvolles Leben in Zwang und
„Schande, für sie noch ärger sey, als der
„Tod, und darum vielleicht auch kräfti-
„ger, sie vom Morden abzuhalten und
„einen tiefern Eindruk auf andere zu
„machen. Wobei übrigens der Staat doch
„auch noch durch den Dienst und die
„Arbeiten iener Unglüklichen etwas gewin-
„nen könne. — "

So scheinbar diss Raisonnement manchen auch immer vorkommen mag; so glaub' ich dennoch mit Grund zu behaupten, dass, wenn man solches im Licht der Wahrheit genau betrachtet, darinnen Fehler auf Fehler liegen. Man schliesst aus leeren Suppositionen, aus dem Einzeln ins Allgemeine, von dem Unnatürlichen auf das Natürliche; sezt zu Erfahrung, was der Erfahrung widerspricht; nimmt Unmögliches für möglich an; hält das für Vortheil, was es nicht ist, und übersieht offenbar falsche Folgerungen, die daraus gezogen werden müssten, wenn die Vorausſezungen richtig wären. Das einzige Wahre davon ist, nach meiner geringen Einsicht, dass die bisher gebrauchte Todesstrafe gegen Mörder nicht zureichend gewesen, das Verbrechen gänzlich zu verhindern. — Aber nun

1) Ist denn iemals in irgend einem Staat unter der Sonne, für irgend eine Art der Verbrechen, irgend eine Strafe erfunden worden? — Wird sie auch ie erfunden werden? — Ist es möglich, sie zu erfinden? die wirksam genug, das Verbrechen, worauf sie gesezt, gänzlich abzuhalten und zu ver-

verhindern. Difs Problem, wenn es iemals aufgelöfst würde, verdiente von der ganzen Menfchheit gekrönt zu feyn. Die Schwäche aber und das Verderbnifs des Menfchen und der wirkliche Zuftand der Welt fcheint diefe Auflöfung ins Reich der ewigen Wünfche zu verweifen. Aber doch ein wirkfameres, wenn auch zu Verhinderung des Verbrechens nicht fo ganz völlig zureichendes Mittel kann in die Stelle der Todesftrafe gewählt werden.

2) Wie und woraus will man es beweifen? Aus der leeren Suppofition beweifst man es: Die Todesftrafe mache keinen fo tiefen, daurenden, abfchrekenden Eindruk, als etwa ein immerwährendes, elendes, fchandevolles Leben. Ich bin überzeugt, dafs für den, der einen gewaltfamen, fchmerzhaften, fchändlichen Tod nicht achtet — ein Gedanke, der die ganze Natur durchfchauert, deffen Abfcheu bei dem immer wachen Triebe zum Leben, auch in der gröfsten Verworrenheit der Seele und der äufserften Hize der Leidenfchaft, nie ganz auffer dem menfchlichen Gefühl fich verliehren kann, — dafs für den, fag' ich, auch Schmach des Lebens, die er in einem dunkeln Kerker, in einem entfernten Ort, zulezt unter der Vergeffenheit der Menfchen, oder auch in Gefellfchaft gleicher Verbrecher, die ihm noch zu einiger Linderung gereicht — immer noch mit dem geheimen Troft: *Einmahl*, über lang oder kurz,

kurz, durch diesen oder einen andern Weg, seinem Elend zu entkommen erduldet — eben so wenig oder weniger zu wirken vermag. Wer schändlich sterben kann; kann auch mit Schanden leben, und dass er es kann, beweisst er durch das Verbrechen. Verbrechen sind Schande — nicht Strafen.

3) Aber vors erste frag' ich nur: worauf denn iene Unterstellung gegründet? — Theils gründet man sie auf einige Bemerkungen an Missethätern, die einen plözlich gewaltsamen Tod einem langsam quälenden Leben bei weitem vorgezogen haben würden: theils auf die Erklärungen anderer, ausser dem einen und dem andern Fall sich befindender Menschen, welche nach ihrem Gefühl aussagen, dass sie lieber sterben wollten, als ihrer Freiheit beraubt, immerfort ein elendes, höchst beschwerliches und schmachvolles Leben führen. Ich bemerke hiebei

a) Was das *erste* betrift. Einzelne Fälle mag es geben. Diese machen darum noch keine Regel. Stelle man die Fälle der entgegengesezten Art darneben. Wer hat sie gezählt — verglichen? Es giebt Menschen, die ihr Leben für eine kurze unerlaubte Lust hingeben; Menschen, die um ein verlohrnes Capital sich selbst umbringen. Eine desperate oder unnatürliche Fassung der Seele kann auch die entschiedenste, natürliche Triebe so

 ganz

ganz herumſtimmen und verſtellen, daſs, wenn man nun gleich das Unnatürliche für das Natürliche nehmen wollte, Trugſchlüſſe ohne Zahl daraus entſtehen müſsten. Als Regel — obwohl etwa mit einzelnen Ausnahmen, bleibt es immer wahr und iſt in der Natur und Erfahrung gegründet: *Alles, was der Menſch hat, das giebt er für ſein Leben* — auch *Freiheit* giebt er für *Leben*; weil Leben ihm beides, den Troſt und die Hofnung, des gegenwärtigen Lebens und der künftigen Freiheit, noch übrig läſst — wenn er ſie auch nie erlangt: mit dem Tode aber verliehrt er beide. Wenn dieſe Regel nicht wahr wäre, ſo blieb' es ein unauflöſsbares Räthſel: warum ſo viele tauſend Menſchen, unter dem härteſten Joch, in der ſchmachtendſten Armuth, in der tiefſten Niedrigkeit und unter dem drükenſten Elend — denen iede aufgehende Sonne ein neues kummer- und martervolles Leben ankündiget; die ihr Brod im Staub eſſen und ihren Trank mit Thränen miſchen; die wohl gar von den heftigſten Schmerzen an ihrem Körper gefoltert, auch Nächte troſtlos durchwachen — nicht an ſich ſelbſt zu Mördern werden? So groſs iſt die Macht der Liebe zum Leben!

b) In Anſehung derer, die ſo friſch vom Sterben reden, wann ſie noch weit davon entfernt zu ſeyn glauben, bleibt es eine

eine ſehr zweideutige Sache. Leidende, Kranke, Geplagte, Elende, die auf der ganzen Erde nichts zu verliehren haben, wünſchen wohl öfters ſich den Tod — nicht aus ihrer Fauſt oder durch Gewalt eines andern, ſondern nach der Ordnung Gottes und der Natur. Und doch, wenn dieſer König des Schrekens ſich nahet — zittern ſie vor ihm und würden, wenn es möglich wäre, wohl noch mit ihrem halben Blut ihn verſöhnen und von ſich kehren. Dieſe Erfahrungen ſind zu ſicher, und zu bekannt, als daſs ſie geläugnet werden könnten. Leute, die zu ſo voreiligen Entſcheidungen geneigt ſind, und ſo gleich lieber den Tod, als diſs und das leiden zu wollen ſich erklären, haben entweder die Sache zu flüchtig genommen, oder glauben in dieſer Herunterſezung des Todes unter andern Strafen, wobei das Leben noch erhalten werden kann, einen Heroiſme und einen Ehrenpunkt zu finden. *Heroiſmus* iſt es nicht; denn im Grunde hieſs es doch bei ihnen nur ſo viel: Ich will lieber wenig leiden, als viel. Der Schwache denkt eben ſo. *Ehre* kann es auch nicht ſeyn; denn alsdann müſste die Frage nicht davon ſeyn, wie hier:

Iſt es beſſer mit Schande ſterben, als mit Schande leben?

Sondern:

Iſt es beſſer ehrlich ſterben, als ſchändlich leben?

 Der

Der Ehrliebende, der Tugendhafte und Weiſe, wählt freilich einen Tod mit Ehren für ein Leben mit Schande.

Der Verbrecher aber will lieber in Schande leben, als um Schande und in Schande ſterben.

4) Vortheil für den Staat kann es nicht ſeyn, daſs man etwa Mörder nur darum beim Leben erhalten wollte, um durch ihre Arbeiten dem Staat doch noch etwas zu nuzen. Auf Population kann ohnediſs nicht dabei geſehen werden, ohne voraus zu ſezen, daſs man ſie mit Perſonen des andern Geſchlechts, etwa von gleichem Caliber, vereinigen und auf die Weiſe ſich propagiren laſſen wollte. Aber Arbeit? — kann der Staat das Leben ſeiner Bürger ſich abarbeiten laſſen? Kann dieſer Blutdienſt ihm Genugthuung ſeyn für das Blut ſeiner Erſchlagenen? —

5) Nach dem obigen Raiſonnement für die Schiklichkeit einer andern, als der Todesſtrafe für Mörder, wär' alſo der Zwek, die Strafe noch mehr zu ſchärfen. Ueberhaupt findet auch in Anſehung des Mörders, wenn er denn doch geſtraft werden ſoll, nur eine zweifache Abſicht ſtatt: entweder die Strafe zu *mildern* oder zu *ſchärfen*. Das eine iſt ſo wenig rathſam, als das andere. Warum mildern? Die Menſchheit begehrt ihr Recht gegen den Mörder. Ein Mörder iſt der Fluch des ganzen Menſchenvolks.

Schär-

Schärfen? — Warum? — Laſſe man es genug ſeyn an einem Tode! Der Staat ſchreiet nicht um Marter der Verbrecher — nur für Sicherheit und Leben ſeiner Bürger.

Diſs iſt die kurze Analyſe des oben aufgeſtellten Arguments.

Muſs dann, fragt die *Empfindung*, muſs dann alſo der Mörder — vielleicht voll Angſt und Reue über ſeine Sünde; ſchon in ſich ſelbſt gebeſſert; vielleicht künftig noch ein nüzlicher und geſchäftiger Bürger; vielleicht auch ohne die Strenge des Blutgeſezes, bei den empfindlichſten Regungen ſeines Gewiſſens, durch die an ſich tragende Merkmale eines tiefſtraurenden Abſcheues ſeiner begangenen That, noch ſelbſt ein abſchrekendes, warnendes und beſſerndes Beiſpiel für andere — *muſs* dann dieſer unglükliche Miſſethäter ein Opfer der unverſöhnlichen Gerechtigkeit ſeyn? Etwa Uebereilung, unüberlegte Hize, Temperament, tobende Leidenſchaft, beleidigte Ehre, ein Zuſammenfluſs anderer, nicht ſo völlig in ſeiner Gewalt liegender Urſachen — hat ihn zu dieſem Verbrechen hingeriſſen. Er ſoll leiden; *muſs* er aber denn ſterben? — Wenn die Empfindung ſelbſt noch für den Schuldigen ſpricht; wie viel lauter, bewegender, durchdringender, bis zum Himmel hinauf, wird ſie für die Unſchuld ſchreien? wenn dieſe den grauſamen Feinden des Lebens Preis gegeben werden ſollte. Schwache Muthmaſſung, wie ieder ſie ſich ſelbſt erdichten kann, darf doch nicht mehr gelten, als Gottes und aller Menſchen Recht. Ein *Vielleicht* — ſoll *das* vor dem Richterſtuhl der Gerechtigkeit entſcheiden? Vielleicht

ist an dem allen nichts, womit man den Mörder auf eine so unbestimmte Weise zu entschuldigen sucht. Vielleicht dauert seine Reue nur so lange, bis er sich von der Strafe des Todes losgewunden; vielleicht wird der muthwillige Verbrecher bei der Nachsicht der Geseze, nur kühner; vielleicht wagt er es noch *einmal* — noch *mehrmal*. Jene Uebereilung, jene Hize, jene Leidenschaft, die dem Frevler zur Entschuldigung dienen soll, wandelt ihn vielleicht von neuem an. Soll denn die Unschuld auf gerathe wohl jedem Anfall mörderischer Begierden blosgestellt seyn? Wer ist der Unschuld Bürge? *Ein* unschuldiges Leben, das der unbändigwilden Wuth schon zum Raube geworden, ist genug — schon zu viel. Einer, bis zum äussersten Ziel der Menschheit ausschweifenden, bis zum Tode fortrasenden Wuth kann nichts mächtigeres entgegengesezt werden, als *Tod*. Nie muss Mitleid die Gerechtigkeit hindern. Erbarmen mit den Schuldigen darf nie Grausamkeit gegen die Unschuldige seyn.

Dort fange die Gesezgebung an, wo Preussens grosser *Friedrich* die Bahn brach! Sie verstopfe die Quellen, welche Mord und Verheerung über das Menschengeschlecht ausströhmen! Sie dulde denn — wenn Verbrechen nun doch nicht gehindert werden können — zu Verhütung des grössern, das kleinere! Russlands erhabene *Gesezgeberin*, gleich in dem ersten Entwurf ihres neuen gesezlichen Codex, gebot die unnöthig gehäuften Todesstrafen aufzuheben: Aber das grosse Gesez der Sicherheit des Lebens und Gottes Gesez, dass Mörder sterben sollen, wollte sie nicht beugen; den Damm,

Damm, der die fürchterlichsten Ausbrüche verheerender Wuth noch am meisten aufgehalten, wollte sie nicht niederreissen.

Wehe mir, wenn ich bei diesen meinen Ueberzeugungen die Wahrheit, wie ich sie empfinde, verschweigen, oder Blutschulden auf meines Fürsten Seele laden sollte! Unter dem Schuz eines klaren Gesezes, bei den theuersten Verpflichtungen gewissenhafter, erfahrener und vorsichtiger Räthe, denen Er die Ausübung seiner oberrichterlichen Rechte anvertrauet hat, kann das Gewissen des Regenten sich völlig beruhigen; wie viel Kampf es auch seiner Empfindsamkeit kosten mag, das Bluturtheil zu zeichnen, wodurch der Lebensfeind dem Tode übergeben wird. Das unschuldige Blut, das er gerochen und geschüzt, wird ihn in Gottes Gericht besser vertreten, als das Blut des Schuldigen, das erhalten wird. *Abels Blut redet besser, denn Cains.* Wenn im Gegentheil, bei einer eigenmächtigen Abänderung dieses Gesezes, auch nur ein Unschuldiger mehr ermordet; wenn durch die zu erwählende neue Bestrafungsart des Mörders auch nur *einer* weniger von dieser greulichen That abgeschrekt — nur *einer* dadurch in seinem Leichtsinn unterhalten, oder in seiner Bosheit gesteift würde; wenn der erhizteste, von Zorn und Leidenschaft fortgerissenste, schon mit Mörderwuth gewafnete Feind — der durch den plözlich noch seine Seele durchgreifenden Gedanken: *der Mörder aber muß sterben*: erschüttert und zurükgehalten worden wäre — nun durch den flüchtigen, aber für seine Verworrenheit schon mächtigen Trost: *es kostet ja doch das Leben nicht:* gestärkt, nicht

nach-

nachlieſſe, bis er den Unſchuldigen erwürgt: — Auf weſſen Selle fällt diſs Blut? — —

Dank ſey Euch, groſſe Menſchenfreunde — Blutſchonende Regenten! ſchonet! — Blut der Unſchuldigen. Eben dadurch wird das Bild der Gottheit, das Ihr unter den Sterblichen tragt, in ſeinem herrlichſten Glanz, an Euch kennbar gemacht. *Gott hat keinen Gefallen am Tode.* Aber das rechtfertiget auch den Ernſt Eurer Rache wider die, welche ihre Hände in das Blut Eurer Bürger tauchen. Ihr ſeyd Pfleger der Völker — aber auch Rächer ihres Bluts. Durch Euch fordert Gott das Blut der Unſchuldigen von der Hand ihrer Würger. Euch hat der Herrſcher der Welten das Schwerd nicht umſonſt vertraut. Ehret die Geſeze, die Blut und Menſchheit ſchüzen! haltet ſie feſt! es iſt ein heiliges und koſtbares Blut. Auch der *Könige Blut iſt Menſchen Blut.*

V. PRIN-

V.

PRINCIPIUM JURIS NATURAE *Hobbesianum*

EX

HISTORIA GERMANIAE ILLUSTRATUM.

SECTIO I.

VBI PRAEMISSA BREVI DE PRINCIPIIS IVRIS NATVRALIS TRACTATIONE, IN SENSVM ET VERITATEM ILLIVS INQVIRITVR, QVOD HOBBESIVS OLIM STATVEBAT.

---

§. I.

Instituti ratio indicatur.

Maxima ſane in eo eſt omnis hiſtoriæ vtilitas, vt ius naturæ & gentium inde exemplorum vbertate locupletetur; & iuris naturalis ſcientia magnam itidem tum hiſtoricæ cognitioni affert claritatem, quum ea, quæ fiunt, ad illius principia reuocata adcurate diſcutiuntur. Quam quia intelligo eſſe harum rerum rationem, eo ſemper reſpici debere arbitror, vt hæc duo ſcite copulata, ſuaui quodam & intimo quaſi vtantur commercio. Cuius quidem rei ſpecimen nunc editurus, illud, quod *Hobbeſius* ſtatuit, iuris naturæ principium ex hiſtoria Germaniæ illuſtrandum ſumſi. Ante vero quam mentem *Hobbeſii* exponam eaque de re vllum ferre poſſim iudicium, generatim quædam præmittenda videntur, quo facilius ea, quæ deinde erunt dicenda, diiudicari queant.

§. II.

§. II.

Principium quid generatim: cognoſcendi, eſſendi &c.

Principium vocatur id, quod rationem alterius continet. Illud autem, cuius ratio in alio continetur, dicitur principiatum. Ratio hæc infert dependentiam, aut realem, aut ſolummodo cogitationum. Hæc in quo reperitur, idem principium cognoscendi dici ſolet; illa vero ſicubi deprehenſa fuerit, conſtituit principium eſſendi lato ſignificatu, ita quidem vt nondum ſit certum, vtrum id, cuius eſt principium eſſendi, proprie in eſſendo an in ſiendo ab illo dependeat. Hæc enim longe differunt, quoniam poſterius ſemper ponit initium exiſtentiæ, prius non item. Namque omne, quod ſit, ante non fuit; ex eo autem, quod aliquid ſit, nondum ſequitur ante id non fuiſſe. Quare noua oritur principii eſſendi diuiſio in principium fiendi & eſſendi ſtricte tale; quæ tamen non admodum ad rem meam facit.

§. III.

Series principiorum quomodo concipiatur. Quid principium primum.

Id, quod alterius rationem continet, adeoque eſt eius principium (§. anteced.), alio modo poteſt eſſe principiatum. E. g. fac B. principium alterius C. iam eidem B. non repugnat alio reſpectu eſſe principiatum, ſi nimirum referas ad A, quod ipſius rationem complectitur. Ex quo concipi poteſt ſeries quædam eiusmodi principiorum, quæ ſemper alio intuitu ſpectari debent vt principiata. Quodſi igitur in tota illa ſerie, quam menti obiicio, vsque ad

ad illud fiat progressio, quod vlterius sui principium non agnoscit, id primum vocatur. Prouti illa series aut cognoscendi aut essendi principia continet, sic illud, quod primum in ipsa locum occupat, erit quoque aut cognoscendi aut essendi principium primum.

§. IV.

Princip. absolute & respectiue primum.

Quælibet disciplina continet multitudinem veritatum connexarum. Quæ sunt connexa, eorum vnum continet rationem alterius. Id, quod alterius rationem continet, principium audit. Adparet itaque in omni disciplina esse talem principiorum seriem, qualem §. anteced. exposui. Quidquid igitur in hac veritatum homogenearum catena siue serie primum locum obtinet, id primum erit eius, quam illæ veritates constituunt, disciplinæ principium. Perspicuum est ex eo, quomodo differunt principium absolute seu simpliciter primum & respectiue siue secundum quid tale. Illud omnino non habet vlteriorem sui rationem; hoc tantum pertinet ad certam disciplinam in eaque vlteriori ratione destituitur.

§. V.

Primum princip. semper est vniuersale.

Primum disciplinæ principium est illud, vnde eorum omnium, quæ in ea continentur, vltima reddi debet ratio. (§. anteced.) Illud fieri nequit nisi ope ratiociniorum. Omne ratiocinium præstruit sibi vniuersale quoddam principium, quia ex nudis propositionibus ex parte tantum veris nihil sequitur, vt Logica abunde docet. Consequens igitur est,

 vt,

vt, quod primum alicuius disciplinæ principium statuimus, idem sit vniuersale.

§. VI.

Adplicantur haec ad ius naturae.

Ne aliena hæc ab instituto meo videantur, statim nunc adiicio eorum adplicationem ad id, de quo maxime mihi agendum. Si principium aliquod iuris naturalis constituamus, prima nobis cura sit, quo sensu illud vocabulum accipiatur. Ius enim naturæ siue obiectiue, siue subiectiue sumatur, infert complexum legum. Lex sine obligatione nulla est. Illa vero obligatio spectari potest primum ex ratione, quæ eam constituit, deinde ex ratione, vnde eadem cognoscitur. Pro duplici hoc respectu duplex emergit istius vocabuli (principii) significatio §. II. euoluta. Namque illud, quod volumus iuris naturæ principium, aut est solummodo legum naturalium earumque obligationis principium cognoscendi, seu vnde nobis ea innotescat; aut essendi, siue tale quod efficit, ut obligatio adsit vel nemine eam cognoscente.

§. VII.

Discrimen principii cognoscendi et obligatorii iur. nat.

Potest quidem sæpius principium essendi idem esse quod cognoscendi; non vero est semper ita; vt, literæ nomine principis locis publicis affixæ, mandatum quoddam exhibentes, sunt id, ex quo intelligo quid facere oporteat adeoque principium cognoscendi suppeditant. Longe autem diuersum est principium constitutæ obligationis seu essendi, quod

quod in ipſa a voluntate principis dependentia ſitum eſt nobisque inculcat actiones noſtras ad eam adcommodandas. Magna in hac parte, ob neglectam harum rerum diſtinctionem, eſt quorumdam doctorum iuris naturalis inconſtantia, ea, quæ aliquando conueniunt, ſemper pro iisdem habenda exiſtimantium.

§. VIII.

Vtrumque quando primum.

Ius naturæ continet leges, quæ naturales vocantur. Illud itaque, quod vltimatam harum legum continet rationem & qua nulla prior cogitari poteſt, eſt primum iuris naturalis principium (§. IV.). Leges naturæ duplicem admittunt conſiderationem, nimirum primum ex eo, quod conſtitutæ obligationis rationem continet; deinde ex eo, quod eiusdem a nobis cognoſcendæ principium exhibet (§. VI.). Erit igitur aliud principium cognoſcendi primum iuris naturalis; aliud eſſendi ſeu obligatorium. Illud foret, vnde omnes ac ſingulæ leges naturæ tanquam concluſiones deduci, probari atque cognoſci poſſent. Hoc autem nihi inuoluit, niſi vt in eo vltimata exiſtat ratio, cur iis omnibus inſit obligatio, per ſe quidem, nec vlla ad cognoſcentem facta relatione.

§. IX.

An detur tale? reſpondetur α) negando.

His recte obſeruatis diſtinctior iam ac breuior eſt reſponſio ad quæſtionem: deturne primum aliquod iuris naturæ principium? Pro diuerſa iſtius vocabuli acceptione negando & affirmando reſpondere poſſe mihi videor. Si de primo quodam leges

naturales cognoſcendi principio ſermo ſit, non modo non neceſſe eſt, ſtatuamus eiusmodi aliquod, verum ne fieri quidem poteſt. Quæuis enim lex naturalis infert obligationem. Obligatio oritur ex nexu motiuorum cum liberis actionibus. Motiua nobis exhibent actionum conſectaria. Illa vero (conſectaria) ex earumdem (ſcil. actionum) notione erui debent. Vt igitur cognoſcatur, quid ſit iuris naturæ, fiat euolutio notionis ſingularum actionum eaque adeo eſt principium cognoſcendi. Quanta eſt igitur actionum diuerſitas earumque notionum, tanta quoque eſt multitudo principiorum cognoſcendi. Quæ quum ita ſint, nullo pacto affirmari poteſt, dari vnicum quoddam, primum & vniuerſale principium cognoſcendi iuris naturalis.

§. X.

β) affirmando; ſolutio dubii.

Sin de eo agatur, quod conſtitutæ obligationis, iis, quæ naturæ conuenientia a nobis cognoſcuntur, obtemperandi, rationem continet; dubium plane non eſt, quin tale principium exiſtat, quod primo omnium loco debet poni. Quum enim leges naturæ eiusdem omnino ſint generis, quippe quæ ſunt naturales, omnes quoque vim ſuam obligandi ex vno eodemque fonte deriuare conſequitur. Nam ſi aliunde peterent, non forent eiusdem generis. Ex quo intelligitur, id ipſum, quod legibus naturæ vim obligatoriam impertit, vnicum eſſe debere, vniuerſale ac primum iuris naturalis principium. Ex ipſa notione actionis, dixerit quiſpiam, enaſcitur obligatio. Nego: notio enim rei me quidem docet, quid naturæ conveniat

veniat nec ne, & quid agendum aut omittendum, si eam sequi velimus. Sed id, quod efficit vt, quæ naturæ consentanea visa sunt, vim legis habeant, longe aliud est. Quale vero illud sit, iam non differo; sed quæ hactenus a me disputata sunt, in eam protuli sententiam vt, quid de *Hobbesii* principio statuendum sit, nunc explicem.

§. XI.

Quale Hobbesii fuerit princip. prim.

Ille quidem primi in iure naturæ fundamenti loco ponendum existimabat: statum naturæ bellum esse omnium aduersus omnes *a*). Ipsius hæc sunt verba: *negari non potest. quin status hominum naturalis, antequam in societatem coiretur, bellum fuerit, neque hoc simpliciter, sed bellum omnium in omnes.* Idque principium adeo fæcundum putabat, vt ex eo omnium legum secundum naturam homini erga hominem obseruandarum rationem ac vim deduci posse arbitraretur. Belli enim iustitia, quum in auertenda & repellenda, non inferenda iniuria versetur, nec vnquam a viro bono bellum suscipi debeat nisi iniuria lacessito; magnam in eo adhibendam esse docet cautionem, ne cui temere belli occasio detur; sed quoquo modo fieri possit, pacem & communitatem inter homines colendam ac retinendam. Et ex his non omnino incommode disputat de seruanda pactorum, promissorum ac religionis fide; de iustitia in contrahendis omnis generis negotiis; de mutua beneficiis se inuicem excipiendi voluntate; de fugienda quacun-

 que

a) element. philos. de ciue cap. I. §. 12.

que alterius offensione; de iure, quod læso competit in lædentem & ceteris. In quibus quid secundum naturam sit aut contra, loco cit. Cap. II. & III. ita perscrutatur, vt vltimam eorum rationem semper ad id, quod tanquam basin iuris naturæ constituit, bellum referat.

§. XII.

Quænam huic principio occasio fuerit.

Si quæris, quo factum sit, vt *Hobbesius* in illud principium incideret? mihi quidem de eo sic videtur. Ex comparatione societatis cum statu naturæ intelligebat, imperium esse præcipuum characterem ciuitatis. Illud autem requirit, vt ius belli gerendi in principem, aut personam ciuilem, vt aiunt, delatum sit. Contra in statu naturæ omnes atque singuli æquali plane ratione eodem iure lætantur aduersus quemcunque nocendi animum declarantem. Inde facile in eam deductus est opinionem, posse illud idem ius belli, quod in statu naturæ singulis competit, fundamenti loco poni omnium eorum, quæ secundum ius naturæ fiant. Quum enim multa in hanc rem verba fecisset, paulo post, vbi ad ciuitatis constitutionem se conuertit, oppositam eius esse rationem ostendit: *b*) *intelligendum ergo est, singulos ciues in vnum vel hominem vel concilium totum hoc ius belli & pacis transtulisse, atque hoc ius, quod gladium belli appellare possumus, esse eiusdem hominis vel concilii, cuius est gladius iustitiæ. Summo itaque imperio vterque gladius tam belli quam iustitiæ*

b) loc. cit. cap. VI. §. 7.

tiæ ex ipſa ciuitatis conſtitutione & eſſentialiter adhæret.

Nota. *Concilium Hobbeſio* denotat eam imperii conſtitutionem, qua non in vnum, ſed plures illud eſt delatum. *Gladius* ipſi in hac re idem eſt, quod ius. Itaque *gladius iuſtitiæ* eſt ius puniendi ciues; *gladius belli* vero ius belli gerendi.

§. XIII.

Vlterior de eodem diſputatio inſtituitur.

Sed inquiramus paulo curatius in eorum veritatem, quæ modo hactenus recenſui. Duo ſunt meo quidem iudicio hic diſcutienda. Primum eſt, poſſitne pro tali illud haberi principio iuris naturæ primo & fundamentali, quale eſſe voluit *Hobbeſius?* alterum vero in eo verſatur, num ea, quæ propoſitione illa: ſtatus naturæ eſt bellum omnium aduerſus omnes, continentur, per ſe ſpectata vera ſint? De vtroque ſeparatim & recto ordine diſpiciemus.

§. XIV.

Num pro primo haberi poſſit? negatur.

Quod ad primum attinet, ex iis diiudicari debet, quæ ſupra §. VIII. dicta ſunt. Exinde enim patet, ſi quod ſtabilire velimus primum iuris naturæ principium, vltimatam ex eo omnium legum naturalem rationem intelligi debere. Illud igitur, quod aut non *vltimatam* aut non *omnium* rationem continet, pro primo haberi nequit. Ob vtriusque horum defectum *Hobbeſii* principium non eſſe primum luculenter nunc demonſtrabo. Id quo

 faci-

facilius adpareat, animum aduertamus ad eam, qua *Hobbesius* vtitur, ratiocinandi rationem. Nimirum vt iam dixi, ponit fundamenti loco, bellum omnium aduersus omnes. Iam docet, bellum non temere aut iniuste esse suscipiendum, addita ratione, quoniam bellum aduersatur felicitati nostræ. Ex eo porro euincit, paci, quantum fieri possit, studendum esse & omnia, quibus ea rumpitur, studiosissime vitanda. *c*) Quis non intelligit eo quidem ordine ipsius cogitationes se excipere? Quidquid felicitati nostræ aduersatur, fugiendum est. Bellum aduersatur felicitati nostræ. Ergo fugiendum est bellum. Perspicuum plane est in maiori propositione præstruere aliud quoddam principium, nempe illud: agas tui perficiendi caussa. Fac id non esse, nihil omnino ex illo bello omnium aduersus omnes poterit inferre. Tale principium, quod aliud prius admittit in eadem disciplina, non vltimatam in se continet rationem adeoque pro primo haberi nequit.

§. XV.

Continuatur.

Restat altera demonstrationis pars, vt ostendam, ex ea quoque ratione primum vocari non posse, quod ne *omnium* quidem legum naturalium ratio inde reddi potest. Si vel maxime ego concedam, posse ex eo omnia deduci, quæ ab homine in hominem seruari debent; ne minima tamen exinde quidem ratio adparet eorum, quæ nos ipsos spectant. Nemo sane negabit, esse officia, quæ ex lege ac dictamine naturæ nobis iniuncta sunt, non alius sed nostri caussa. Cura atque cultus corporis item-

c) vid. loc. cit. cap. 1. §. 13. 14.

itemque ingenii perpoliendi & reliquas animi facultates excolendi ſtudium, ad quem pertinet, niſi ad eum, cuius hæc ſunt? ſed quis ex bello aut pace cum aliis colenda deducere audebit obligationem ad ea, quæ dixi modo? Nullam per ſe inferunt hæc cum aliis coniunctionem. Bellum autem & pax cogitari omnino non poteſt ſine eo, cum quo aut pace vtamur, aut bellum nobis intercedat. Hinc liquido adparere arbitror, principium *Hobbeſii* eſſe incompletum atque inſufficiens.

§. XVI.

Error Hobbeſii.

Interim nimio Ariſtotelicæ philoſophiæ ſtudio *Hobbeſius* ſtatuiſſe videtur ea, quæ ad nos ipſos pertinent, eatenus tantum vt leges naturæ ſpectanda, quatenus alii exinde aliquid vtilitatis aut incommodi percipiunt. *Ariſtoteles* enim in ea eſt ſententia, hominem ſe ipſum iniuria afficere non poſſe. Quare quum omne, quod contra legem fit, iniuria fiat, quid illo clarius eſſe poteſt, *Ariſtotelem* ſtatuiſſe, naturæ præcepta, quæ erga nos ipſos ſeruari vult, habere tantum vim legis propter id, quod ad alios inde redundat commodi aut detrimenti. Ipſe in hanc rem profert aliquod exemplum. d) *Qui vero ex indignatione ſibi ipſi mortem conſciſcit, facit illud ſponte contra rectam legem, quod non permittit lex. Iniuriam igitur facit, ſed cui? ciuitati quidem, non ſibi, ſponte enim patitur. Nemo autem iniuria afficitur ſponte ſua.* Non recte hæc. Vera quidem eſt regula: volenti iniuriam non fieri, ni-

d) ethicor. lib. v. cap. 11.

mirum ab alio, ſed longe abeſt, vt inde efficiatur, hominem ſecum iniuſte agere non poſſe, quoquo modo agat. Namque ob æqualitatem naturalem nulla adeſſe videtur ratio, cur aliena vtilitas arctius me lege adſtringat quam propria.

§. XVII.

Quid veri eidem ineſt. Solutio dubii.

Ad id nunc progredior, quod ſecundo loco poſitum eſt, vt perſpiciamus, quid veri inſit illi *Hobbeſii* principio in ſe ſpectato. Quum ego omnia animo complector & adcurate perluſtro, quibus ſtatus naturæ abſoluitur, multa omnino invenio, quæ fidem mihi faciunt, eſſe bellum & tale quidem, quod omnium aduerſus omnes vocari poſſit. In his I. eſt perfecta omnium æqualitas. Certe enim nemo inficias ibit, diuerſos hominum ordines ſiue id, vt alter altero dignior exiſtimetur, non eſſe iuris naturæ, ſed ex voluntate atque conſenſu hominum in ciuilem ſocietatem coeuntium ita conſtitutum. Iis enim, qui, pro præſenti rerum humanarum conditione, auctoritate, opibus ac potentia rempublicam eiusque bonum maxime adiuuare poſſunt, præcipuos concedi honores, legibus bene conſtitutæ ciuitatis optime reſpondet. Sed natura hæc ignorat. Illa quidquid habuit, æqualiter diſpertiuit. Quid inde? paria omnibus iura, nec quidquam vnus ſibi ſumere debet iuris, quod non alteri in eumdem competat. Quare imperium in ſtatu naturæ ne cogitari quidem poteſt. At obiiciat quis, pro diuerſitate menſuræ, qua natura in diſtribuendis animi corporisque bonis vtatur, omnino etiam in ſtatu naturæ admitti poſſe aliquam

in-

inæqualitatem. An non, qui mentis acumine & ingenii præſtantia longe alios ſuperat, dixerit ille, & quem ipſe ſapientiſſimus naturæ auctor hoc modo diſtingui voluit, iis anteferri meretur? Non inepte, qui hæc afferunt. Ipſe *Ariſtoteles*, vti *Hobbeſius* notat e), *naturam matrem inæqualitatis eſſe cenſet*. Sed reſponſio eſt in promtu. Difficillimum ſane eſt de hac re iudicium, in quo maior ſit naturæ ſplendor, ac beneficentia. In tanta enim corporis animique bonorum multitudine vix vnquam ſcire poteris, vnum ſi huic deſit, quo alius præditus eſt, an eidem non aliud datum ſit, quo ille caret. Vides hunc in accipienda corporis forma ac venuſtate fautricem præ ceteris habuiſſe naturam, ceteros autem animi dotibus eum ſuperare. Illum manu fortiſſimum conſpicis maximisque oneribus ferendis aptum, at ingenio debilem nullique fere rei capiendæ parem. Alius contra conſilio & ſapientia plus valet, quam corporis viribus. Et interdum ii, quibus maxima naturæ præſtantia ineſſe videtur, non niſi vitiorum ac defectuum diſſimulatione rapiunt nos in admirationem. Ecquis in hac re aliquid certi definire aut maiorem in alio naturæ nobilitatem affirmare auſus fuerit? Præterea licet aliquam inæqualitatem concedam, tamen in ſtatu naturali pro æqualibus omnes erunt habendi, quum non ſit, qui de eo iudicium ferre poſſit. Ea enim fere indoles eſt hominum, vt quisque quanquam ſtupidus, rectius tamen ſe ſapere aliis arbitretur.

§. XVIII.

e) elem. philoſ. de civ. cap. III. §. 13.

§. XVIII.

Continuatur.

Accedit II. ingeniorum dissimilitudo ac deprauatio. Res est, quæ pæne in sensus incurrit, maximam esse ingeniorum varietatem ac dissensionem. Aliud semper alii sentiunt, aliud adpetunt, aliud volunt. Inde dissidia, iurgia, contentiones, opprobria, rixæ, cædes. Maxime si accedat immoderatio, intemperantia, alieni eripiendi cupiditas ac defraudatio, quæ luxuriæ consectatrices sunt. Fingas iam non esse, vti in statu naturæ vere non est, qui ferocitatem aliorum cohibeat, infestos & impios aliorum conatus reprimat; qui alios ab iniuria defendat ac tueatur; qui lites dirimat; iusta iudiciorum ordinatione omnia bene constituat; sontes plectat, horumque omnium non modo ius, sed, quod maximum est, potestatem quoque habeat. Quanta, quam fœda & cruenta bella inde nascitura putas? Quid iratus faciat, furore percitus, facie incandescens, dentibus frendens, nisi verendum ei esset, ne sceleris pœnam lueret. En miserrimum, ni fallor, bellum, quod vniuersæ hominum societati perturbationem inducit. Præclare enim *Grotius*: *iudiciis cessantibus bellum incipere.* f) Et quia nihil impedit, quo minus quisque, cuicunque libuerit, in statu naturæ inferat, optime bellum omnium aduersus omnes vocari posse iudico.

§. XIX.

Ostenditur ratio sequentis tractationis.

Hinc facili negotio intelligi posse ego quidem crediderim, quomodo ex intermissa iustitiæ admini-

f) lib. II. c. I. de iure b. & p.

ministratione & publicorum iudiciorum conturbatione aliquando etiam in ciuitate eiusmodi ſtatus oriri poſſit, quem haud incommode bellum omnium aduerſus omnes vocaueris. Imperium enim eſt id, quod libertatem naturalem tollit. Ex intermiſſo imperii exercitio fieri itaque poteſt, vt homines in ſtatum naturæ redire videantur. Id quod in primis accidit bellorum aliarumque reipublicæ calamitatum diuturnitate, quum iudiciis pæne exſtinctis, priuato quisque auſu vim alteri impune infert, mala, quibus libuerit, infligit & vt breuibus me expediam, ius belli ſibi ſumit. Talem fere fuiſſe quondam rerum in Germania ſtatum, ex eiusdem hiſtoria nunc vberius illuſtrabo, probatæ ſemper fidei auctorum teſtimonia adhibens. Quocirca iam ad alteram tractationis partem transeo.

SECT. II.

SECTIO II.
QVAE CONTINET EORVM, QVAE HACTENVS EXPLICATA SVNT, EX HISTORIA GERMANIAE ILLVSTRATIONEM.

§. XX.

De faidis generatim.

Incido iam in triſtiſſima illa Germaniæ tempora, quibus frequentiſſimis priuatorum ac ciuium bellis vexabatur & inteſtino motu omnino direpta fuiſſet & lacerata, niſi prouida diuini Numinis cura feciſſet horum malorum finem. Vocantur illa priuatorum hominum certamina *Faidæ* ſiue *Fedæ* apud medii æui ſcriptores *a)*, germanico autem vocabulo *Fehde*, *Befehdung*, quod idem eſſe cum hodierno *Gefecht*, *befechten*, facile adparet ex antiquis quibusdam transactionibus, vbi ex illorum temporum genio *Vechde*, reperitur. Illi, quibus eiusmodi bella priuata cum alio intercedebant, *Faidoſi* dicuntur. De origine huius belli in Germania, eiusdem progreſſu ac fine ſigillatim quædam mihi erunt dicenda. Hic vſus ſum maxime *Io. Phil. Dattio b)*, quippe qui vbiuis eorum, quæ profert, documenta addit ob eamque cauſſam non

a) vid. du FRESNE gloſſar. voce *faida.*

b) in eo, quod conſcripſit rerum Germ. volum. ſeu de pace publica.

non exiguam inter eruditos consequutus est existimationem ac fidem. Praeterea ipse testimonia *Hulder. Mutii,c) Sigeberti Gemblacensis, d)* Abbatis *Vrsbergensis, e) Lamberti Schafnaburgensis* aliorumque in hanc rem studiose collegi.

§, XXI.

Faidae & duella longe differunt.

Rem ipsam nunc adgredior. Si horum, quae *Faidae* adpellari solent, bellorum originem inquiramus, diligenter illa debent discerni a duellis veterum Germanorum, quorum mos peruerso quodam iudicio ac superstitione inductus, ab antiquissimis iam temporibus apud ipsos obtinuit. Duella enim inter ea referebant, quae stulte Dei vocabantur iudicia *f)*, cum turpia sane essent, iniusta & homine ratione vtente plane indigna. Ineptis enim istiusmodi veritatis explorandae adminiculis Deo quasi modum praescribere audebant, quid agi vellet, declarandi. Tria erant potissimum eorum gene-

c) de rebus Germanor. apud PISTOR. scriptor. rer. Germ. tom. II.

d) in chronograph. cum adp. ROBERTI Abb. de Monte ap. PISTOR. loc. cit. tom. I. f. 477.

e) in chronico vsque ad an. 1230. postea continuavit CASP. HEDIO in paralipomenis ad Abbatem Vrspergensem, prodiit optima edit. Basil. 1659. f.

f) conf. AD. RECHENBERG. in hierolexico reali, voce iudicium Dei p. 861. IAC. THOMASIUS de variis duellorum generib. GE. CASPAR. KIRCHMAIER. ad TACIT. de morib. Germ. p. 177. sqq. praeclare de illo more: *Martialia erant illa secula, non legalia.*

genera, quæ fiebant per candens ferrum *g*), per aquam æſtuantem *h*) & duellum *i*). Duellum itaque adiumentum exquirendæ veritatis exiſtimabant, tanquam ex peculiari Dei mandato certi eſſent, qui gladio ſuccumberet, iure nunquam ſuperiorem eſſe. Quare eiusmodi iudicia duellica non iis modo, qui eorum ope criminis ſuſpicionem a ſe declinare cupiebant, conceſſa, ſed vltro ſæpius oblata & iuſſu magiſtratus iniuncta ſunt. Idque vocatur etiam ius campionum (*das Kampf-Recht*), adeoque ad ea pertinebat, quibus quis honorem aut innocentiam vindicare ac probare tenebatur.

§. XXII.

Quid faida fuerit, pluribus indicatur.

Longe alia eſt *Faidæ* ratio, quæ erat hoſtilis in alterum, eius familiam & omnia eius bona invaſio priuato auſu tentata & cuiuis in omnes licita. Perditæ enim hoc erat licentiæ vitium, vt quisque, qui ſibi in alium aliquid iuris eſſe arbitrabatur, præuia modo belli denunciatione, aliquot ante diebus facta, impune eum adgredi & vti volebat, cum ipſo agere poſſet. Ille denunciationis actus barbaro vocabulo - *diffiduciare* vocatur, germanice *abſagen*,

g) vid. ALB. CRANTZIVS Saxon. lib. IV. cap. 32. eiusque rei exemplum exhibet, CAR. SIGONIVS de regno Ital. lib. VII. & SIGFRIDVS in epitom. lib. I. ad an. 988.

h) GOLDAST. rer. Aleman. tom. II. part. 2. f. 178.

i) CAR. M. Capitular. lib. III. cap. 46. *Si actor venerit - - campo contendant.*

sagen, & literæ, quibus fiebat, *diffidatoriæ* dicuntur (*Febde-Brief*). Facta ex præcepto Aur. Bull. *k*) tali denunciatione, adgressor suo iure & optima fide agere existimabatur eique priuato aduersus priuatum omnia licebant, quæ alias bellum sollemni inter gentes more indictum sequuntur. Vnde formula orta est illis literis plerumque adiecta: und will dessen meine Ehre gegen Euch und den Euren bewahret haben *l*). Nullum est in ciuitate tam horrendum & inhumanum facinus, nullum adeo nefandum flagitium, quod ille non iure in alium admittere putabatur, qui infensum modo ipsi animum ante declarauerat. Sed iure quasi et lege muniti omnem alter in alterum exercebat barbariem. Aedes inimici obsidere, earum dominum vi an insidiis capere, male habere, insano in eum furore desæuire, imo necare & si quæ alia esse possunt immanitatis in hominem genera, afflictis illis temporibus moris visum est. Tecta diruere, vineas, agros incendere & vastare, quæ quisque volebat, violenta manu extorquere, rapere et igne ferroque grassari, fas habitum. Ex alieno sudore opimæ sæpius prædæ actæ & quæ alii multorum annorum labore paraverant, vnius interdum horæ spatio amissa. Quod vnus perficere non poterat, plurium in societatem sceleris coeuntium opera factum. *Facilior enim*, vti vere Tacitus sentiebat, *ad bellum consensus inter malos, quam in pace ad concordiam*, histor. lib. 1. cap. 54. Omnis itinerum securitas sublata: nulla

k) in titulo *vom Absagen*.

l) vid. CHRISTOPH. LEHMAN. in chron. Spirens. lib. VII. cap. 89. seqq.

nulla domi tranquillitas: vndique insidiarum metus: consociatio & communitas inter ciues dissoluta: perpetuæ turbæ. *m*) Itaque laxatis aut perruptis potius reipublicæ vinculis, mox dilapsura videbatur.

§. XXIII.

Continuatur.

Profecto funestus Germaniæ adspectus & tristis illorum temporum memoria. Nec enim vlla maior cogitari quidem potest ciuitatis calamitas, illa, qua subditi, ciues & vicini in tantam se effundunt rabiem, vt cædibus & innocentum sanguine manus polluant & gladium, quo ægre in hostes vtendum erat, in viscera ciuitatis vertant. Adiungere hic libet e capitulari quodam inter alia apud *Datt.* allegato *n*) sequentia: *nescimus qua pernoxia inuentione vsurpatum est, vt hi, qui nullo ministerio publico fulciuntur, propter sua odia & voluntates diuersissimas pessimas, indebitum sibi vsurpent in vindicandis proximis & interficiendis hominibus & quod rex saltem in vnum exercere debuerat propter terrorem multorum, ipsi impudenter in multis perpetrare non metuant propter odium.* *Huld. Mutius* *multas per Germaniam arces fuisse* commemorat, *in quibus prædones habitabant,* qui

m) LAMBERT. *Schafnaburgens.* de reb. German. ad an. 1072. satis perspicue de hac re loquitur. Item CONRAD. *Vrspergens.* ad an. 1116. *Scindebatur,* inquit, *inter hæc regnum Teutonicum & vnusquisque non quod rectum, sed quod sibi placitum videbatur, faciebat*, vid. eumdem ad an. 1117.

n) de pace publ. lib. I. cap. I.

qui rapinis victitabant nullumque iter tutum esse sinebant o) & *Herm. Contractus* p) *multi*, inquit, *nobiles ciuili bello perierunt*. Sed vnde hæc mala enata sint & quid tali miseriæ occasionem dederit, nunc inuestigemus.

§. XXIV.

Eius initia vbi ponenda: ex antiquissimis temporib. repeti vix possunt.

Constat quidem fuisse quasdam gentes tam agrestes, barbaras atque incultas, quæ, cum nullo vterentur legum aut iudiciorum moderamine, omne in viribus habebant ius & vt quisque corporis robore erat potentior, ita quoque caussa alios superabat. Græce χειροδίκας vocant, quoniam manu de iure certabant indeque *iuris manuarii* (*das Faust-Recht*) origo adparet. Nolim tamen ego quidem huius pestis, qua populi Germanici etiam infecti fuerunt, primordia ex antiquissimis eorum moribus repetere. A veritate enim omnino alienum videtur statuere, in tantam prolapsos esse licentiam, nisi ob defectum iudiciorum. Sed testem habemus *Tacitum* q), eius adhuc temporibus Germanorum iudicia recte fuisse constituta, quorum publica auctoritate omnia gerebantur. Nec est

 quod

o) lib. xx. f. 184. ap. PISTORIVM loc. cit. tom. II.

p) ad an. 1063. Notabile exemplum ARNOLDI præsulis MOGVNTINI misere a Moguntinensibus interfecti, incenso ac præda vastato, vbi tum erat, monasterio, profert DODECHINVS in adpend. ad MARIANI Scoti chron. in ann. 1160.

q) de morib. Germ. cap. 12.

quod quiſpiam obiiciat, maximam ſemper fuiſſe Germanorum libertatem & reges nomine magis quam re exſtitiſſe, eodem Tacito auctore, r) *rex vel princeps - - audiuntur, auctoritate ſuadendi magis quam iubendi poteſtate; ſi diſplicuit ſententia, fremitu aſpernantur.* Quanquam enim vera hæc ſunt, nec vnquam fere Germani ſe ita regibus ſubiiciebant, vt eorum arbitrio plene adſtringerentur, ſumma tamen poteſtas penes concilium erat ſiue comitia, in quibus, quæ magna videbantur negotia, diremta fuiſſe legimus. s) Per pagos principes erant conſtituti, qui ius exercerent, quod tamen magis erat conſuetudinis & æquitatis eorum, qui dicerent, quam ſcriptæ legis. Iisque adiungebantur ſingulis centeni comites ex plebe, qui, vti veriſimile eſt, iterum anguſtioribus regionum diſtrictibus præfecti erant. t) Pœnarum præterea multa erant genera & ſupplicii diuerſitas ex grauitate delicti metienda, vt & ob leuiora delicta certo pecorum numero conuicti mulctarentur. u) Quæ quum ita ſint, illa ætas barbari eius, de quo iam mihi ſermo eſt, moris expers adhuc fuiſſe videtur.

§. XXV.

Ad poſteriora tempora debent referri.

Ad poſteriora potius tempora eius initia referenda videntur, ita tamen vt, quo præciſe tempore

r) de mor. Germ. cap. 11.

s) conf. IO. IAC. SORBER de comitiis veter. Germ.

t) TACIT. l. c. cap. 12.

u) vid. THOMASIVS in diſſ. de iurisdiction. & magiſtrat. differentia ſecundum mores Germ.

pore cœperit, certe definire non audeam, omni in hac re auctoritate destitutus. Qualis igitur mea sit aliorumque de eo opinio, quæ ad veritatem maxime mihi quidem accedere videtur, explico. Bellorum tum ciuilium, tum externorum rabies, quibus Germania nostra fere semper est vexata, statum eius publicum paulatim euertere videbatur. Inter sexcenta alia pestifera mala tantam inducebat iudiciorum perturbationem, vt aliis plane sublatis, aliis male affectis, aut nulla omnino esset, aut mutila certe iustitiæ administratio. Id quod fere semper vsu euenire videmus, inter arma silere leges, exulare ius. Vndique enim quum metus principes cingeret, vndique hostis conspiceretur, minus internorum malorum curæ intenti, de hac miseria remouenda aut non erant admodum solliciti, aut si quid inirent consilii, opibus exhausti persequi id non poterant. In turbulento harum rerum statu scelesti & impii homines tanto ferociores erant, quum impune se id laturos præuiderent. Recte enim *Grotius: nisi potestas publica esset, alter alterum viuum deglutiret.* w) Illis vero, quibus iniuria data, quum non esset legum præsidium, nullum in rei iustitia patrocinium, nullum ad auctoritatem iudicis refugium, sane nec aliud iniuriæ repellendæ subsidium erat relictum, nisi quod in ipsorum viribus positum. Inde in certamina tandem proruebant & quocunque modo poterant, damna sibi inuicem inferebant. Et vt in omni re fieri solet, vt malum, quo magis inueterascit, eo grauius existat; sic atrocitas hominum & immoderata vindicandi libido non mature cohibita in pu-

w) cit. loc. lib. 1. cap. 44.

publici belli licentiam tandem erupit. Illud itaque, quod lege nunquam erat permiſſum, temporum vitio, peſſima conſuetudine receptum ita firmiter poſtea Germanorum animis infixum hæſit, vt non niſi deferueſcente paulatim furore & nauſea, vt ita dicam, ſuſcepta cædis ante factæ & ſanguinis effuſi, euelli potuerit.

§. XXVI.

Huic affirmationi quomodo fides conciliari poſſit.

Quæ de origine *Faidæ*, vt vocant, hactenus expoſui, haud improbabili argumento ex eo confirmari poſſe videntur; quod nunquam de pace reſtituenda cogitandum fuit, niſi eodem tempore cura iudiciorum melius conſtituendorum imperatorem & principes Germaniæ ſollicitos haberet. Neque prius vnum effici potuit, quam de altero erat prouiſum. Quare omnes conſtitutiones & leges publicæ his turbis ſedandis inidoneæ fuerunt, inutiles atque inanes, quamdiu illarum fons non obſtrueretur, nimirum deprauata iuris adminiſtratio. Quid? quod publicis interdum ſanctionibus ius, aut, vt verius dicam, licentia belli priuatis conceſſa eſt, eo quidem caſu, quum ipſis iuſtitia aut negata aut longius producta fuerit. In his eſt Reformatio, vti vocari ſolet, *Friderici III.* de qua poſtea mihi dicendum. Effloreſcente autem iterum, quæ hactenus conſenuiſſe aut plane exſtincta videbatur iuſtitia, & quo facilius emergeret, imperii vinculis arctiori nexu colligatis cameræque iudicio conſtituto, pax demum ſtabilis & perpetua Wormatiæ concluſa, ab imminente interitu vniuerſam

ſam

ſam Germaniam liberauit. Ex quo facile poteſt intelligi, quum nullum fuerit maius publicæ tranquillitati reparandæ præſidium, quam recta iudiciorum conſtitutio, nec vllam fuiſſe ruptæ per Germaniam pacis indeque ſequuti belli ciuilis grauiorem cauſſam, niſi peſſimam eorundem conditionem.

§. XXVII.
Treuga ſiue pax Dei.

Quo peſtilentior autem hæc erat Germaniæ lues, in dies magis ingraueſcens & quo certius bene ſentientes vniuerſo imperio interitum imminere prævidebant; eo ſerius de mediis cogitandum cenſuere, quibus mature ille reprimeretur. Inſignis fuit in hac re quorumdam epiſcoporum opera. *Quum enim nulla tam ferrea gens ſit*, vti *Cicero* x) indicat, *quæ Deum habendum non agnoſcat*, ſemper ſane in animis mortalium maior eſt religionis quam vllius rei vis. Sed iam deſperatis rebus & Germanorum animis multorum annorum libertatis abuſu pæne induratis, quum nulla ſpes eſſet, illa priuatorum bella vno poſſe aboleri tempore, eo ſaltem enitendum putarunt, vt certis diebus quaſi induciæ fierent & ſic mens temporis interuallo paulatim a furore reuocata, ad humanitatem rediret. Id vt efficerent, talem inierunt rationem. Inſtructos ſe aiebant mandatis diuinis, vt pacem reſtituerent y) illis præſertim diebus, quibus maxima nobis

x) lib. I. de legib.

y) SIGEBERT. *Gemblacenſ.* loc. cit. ad ann. 1032. *cælitus ſibi delatas eſſe literas, quæ pacem monerent renouandam in terra.*

nobis a Deo & Saluatore optimo collata sunt beneficia. Nefas enim esse eorum memoriam inter arma & bella exstingui, omnem cultum Dei negligi, sacra turbari, eorumque ministros sæpe gladiis peti. Quare ne quid omnino his diebus molirentur, Deum ipsis præcipere. Proinde illas inducias a bellico furore statutis diebus indictas pacem Dei vocabant itemque *Treugam* siue *Treuiam* Dei a germanico *Treue* qs. fidem iussu Dei habendam. Erat itaque *Treuga* a bellis priuatis feriatio & illi, quibus erat obseruanda, dies, feriæ sunt dicti. z)

§. XXVIII.

Initia Treugæ.

Initia huius *Treugæ* referri debent circiter ad an. 1032. *a*) Habet *Dattius b*) constitutionem episcopi Leodiens. de ann. 1071. ex *Aegidio* ab Aur. Vall. huc spectantem: *Nemo* (scil. illis, qui ibi nominantur diebus) *arma ferat. - - Incendia, prædas, assultus nemo faciat. Nemo fuste aut gladio aut aliquo armorum genere vsque ad collisionem membrorum aut internecionem in quemque desæuiat. Quod si hoc fecerit homo liber, hæreditatem perdat, beneficiis priuetur, ab episcopatu pellatur. Seruus autem amittat omne, quod habet & dexteram perdat.* Duplex erat eiusmodi *Treugæ* effectus, respectu rerum sacrarum & qui iis præerant, vt penitus ab inuasione & diffidandi licentia

z) NICOL. MORON. de Treuga & pace. STRAVCH. in diss. de induciis.

a) vid. auctores modo citatos.

b) de pac. publ. lib. 1. c. 1. §. 72.

licentia eximerentur; intuitu ceterorum, vt certis modo diebus a belli periculis essent immunes. *c*) Es actis conciliorum ap. eundem *Dattium* allegatis *d*) intelligo quidem, dies bellorum priuatorum feriis variare, in eo tamen fere omnes conueniunt, vt a *quarta feria*, hoc est, die Mercurii, post occasum solis *vsque ad secundam feriam*, id est, diem lunae in ortu solis, *Treuga* obseruetur. Et secundum constitutionem quandam inter Alsatiae proceres stabilitam *e*) semper in quartae feriae vespera pacis Dei initia sonitu campanarum indicta sunt. A *Faidae* licentia igitur erant exemti dies Iouis, sacrae coenae institutae memoria sanctus & qui eum excipiunt veneris, sabbathi & dominica dies, mortem Saluatoris, eius in sepulchro quietem & gloriosam resurrectionem annunciantes. De reliquis temporibus ex memorata constitutione sic habe: *huius autem condictionis obseruantiam in dies & tempora considerate distributam a vespera scil. quartae feriae vsque ad ortum solis feriae secundae & in legitimis Vigiliis & in canonisatis sanctorum festiuitatibus & in quatuor ieiuniorum temporibus & ab aduentu Domini vsque ad octauam Epiphaniae & a septuagesima vsque ad octauam Pentecostes iureiurando sanxere*. Sed acerbae illius aeui scriptorum querelae satis indicio esse possunt, hanc *Treugam* a multis non pro eo, ac debe bat, seruatam fuisse. Ex his Abbas-

c) IO. SCHILTER. institut. iur. canon. add. lib. I. tit. 7. § 23 pag. 604. seqq. Ius Saxon. prouincial. lib. II. art. 66. item Sueuic. prouin. cap. 248.

d) loc. cit. l. I. cap. 2. §. 16. seqq.

e) apud GOLDAST. constitut. imper. tom. II. f. 47.

Vrspergensis. f) Nullam temporibus vel personis distantiam exhibentes (respicit ad inducias ex pace Dei seruandas,) *vt dici solet, rapere & deperdere, inuadere & occidere nilque per omnia victis reliqui facere satagebant.* Et eodem fere loco *solus nostrae gentis populus in peruersitatis inolitæ pertinacia incorrigibiliter perstitit.* Illa, de qua hactenus dixi, *Treuga* addito vocabulo *canonica* qs. ex canonum dispositione seruanda, distingui sæpius solet ab ea, quæ conuentionalis dicitur & erat priuatorum pactio seu consensio de seinuicem non lacessendis. Fiebat autem, aut nulla præuia inimicitia & hostili impetu, aut si quid horum antecederet, præstita alterutri parti satisfactione & mutua securitatis promissione.

§. XXIX.

Imperator. Germ. de ea re sollicitudo.

Quæ hactenus secul. XI. & XII. ab episcopis in iteratis conuentibus sacris, quasi ex mandato quodam diuino, erant agitata, vt religio illibata persisteret; temporis successu imperatores Germ. iure supremæ potestatis siue imperii perficere studuerunt. Illa enim, quæ ante fuerat pax Dei, eo tantum spectabat, ne priuatorum bella religioni nimis officerent, adeoque iis ad summum procurabat securitatem, qui rebus sacris erant præfecti. Publicam autem tranquillitatem restituere, non erat eorum curæ, quibus sacrorum custodia & administratio modo tradita est. Huius rei potestas quum soli imperatori data esset, recte cum statibus imperii

f) ad an. 1116.

perii conſpiranti, ſerius tandem de illa cogitari cœptum eſt. Sed pro indole populorum Germaniam incolentium, qui ſibi inueteratam licentiam detorqueri ægre patiebantur, lente omnino in eo progrediendum fuit & non niſi longiſſima mora interiecta plene perfici potuit. Tribus enim integris ſeculis & quod excurrit, imperatores Germ. in conſtituenda quadam pace publica operam nauarunt; nec vnquam certamina illa priuata ante conſtitutionem Wormatianam, neque imperii legibus, neque fœderum nexu aboleri potuerunt. Plurimi enim principes & ciuitates nobiliſſimæ admodum publicæ ſecuritati ſtabiliendæ conducere arbitrabantur, ſi in arctiorem coirent ſocietatem, pactorumque mutuo tenerentur vinculo. Id ipſum vero, quo mederi ſtudebant peſtilentiſſimo Germaniæ morbo, noua poſt exſtitit diſſenſionum & litium inter ſtatus imperii cauſſa multorumque malorum ſcaturigo.

§. XXX.

Pacis profanæ ſeu publicæ conſtitutiones quædam.

Quidquid igitur primis temporibus in hac parte conſtitutum fuerit, induciarum potius formam habet quam pacis; quanquam ſcio, pacis publicæ nomen iam tum fuiſſe vſitatum. Vocatur autem pax publica atque etiam profana, germanice *Landfriede*, quia publicam regionum ſecuritatem tuetur, vt diſtinguatur a pace Dei ſeu religioſa, de qua ante dictum eſt. Complures exſtant apud *Goldaſtum* g) conſtitutiones, quarum tamen

g) tom. III. fol. 312. ſqq.

tamen aut nullum, aut exiguum sane fuisse fructum; facile adparet, si ad ea animum aduertamus, quae sequuta sunt. Inter alia *Fridericus* I. imper. an. 1187. promulgauit sanctionem de incendiariis & pacis violatoribus, qua praecipit, vt tribus ad minimum ante diebus, quam belli initia fiant, diffiduciandi ritus obseruetur. Cui paene consona est alia *Philippi* imp. de ann. 1201. *h*) & eiusdem tenoris est titulus Aur. Bull. de diffidatione, ex quo sequentia addere libet: Als gebieten wir in Kraft gegenwärtiges Gesezes ewiglich zu halten, daß solche Entsagung, welchen Herren oder Personen sie allso jezt oder in künftig begegnen und wiederfahren möchte, hinführo durchaus keine Kraft haben, noch sich gebühre unter dem Schein öffentlicher Absagung einen anzugreifen und zu überfallen, weder mit Brennen, noch Rauben NB. es sey dann daß dieselbe Entsagung drey Tage dem Entsagtem selbst oder an der Statt, da er zu wohnen pflegt, öffentlich sey verkündiget und daß man solche Verkündigung mit glaubwürdigen Zeugen erweisen könne. Ex his satis patere arbitror, his legibus non aboleri priuata certamina, sed permitti potius & caueri modo, ne quis imprudens & imparatus opprimatur. Quo factum est, vt contagio istius mali latius indies serperet, inprimis post mortem *Friderici* II, quae incidit in annum 1250. oborto in Germania magno interregno, quum tanta esset inter principes dissensio atque discordia. *i*)

§. XXXI.

h) ap. GOLDAST. loc. cit. f. 367.

i) H. MVTIVS loc. cit. lib. XXI. f. 191. ad an. 1256. *ex illa dissensione* (scil. durante interregno) *infinita emanarunt miseris mortalibus mala*, vid. Fragmenta VRSTISII f. 93.

§. XXXI.

Pax publica Wenceslai.

Imperante *Wenceslao* in conuentu Egrano ann. 1389. pax publica vniuersi imperii constituta est. Cuius tabulas ante ineditas in lucem emisit *Dattius*. k) Constat artic. XLVI. ad eamque tuendam ordinatur artic. 2. vt quatuor e principibus totidemque e ciuitatibus constituantur, quibus imperator præfectum adiungere sibi vindicabat: und darzu sollen die obersten Kurfürsten, Fürsten, Graven, Viere und die Stetde auch Viere geben, darüber wir obgenannt König Wenzlave von königlicher Macht einen gemeinen Obman erkorn und geben. Vi huius constitutionis fœdera specialia inter principes, ciuitates & ipsum imperatorem pacis stabiliendæ caussa inita, dissoluta sunt atque rescissa, ex art. 34. Auch soll der gemeine Bund der gemeinen Stedte, der bisher gewesen ist, absin und sollen deheinen mere machen. Auch soll die Eynunge die zwischen uns und den Fürsten und Herren gewesen ist auch absin in der Maße als hernach geschrieben steet. Duella autem reo aut sponte aut iussu magistratus subeunda licita relicta art. 30. Sed vt istiusmodi constitutiones erant tantum induciæ, quibus finitis mox ad barbarum Germani morem redierunt; sic huic quoque paci terminus sex annorum erat præfixus art. 43. Quam deinde ann. 1398. Francofurti in decem annos extensam vide apud *Lehmannum*. l)

§. XXXII.

k) de pac. publ. lib. 1. cap. 9.

l) chron. Spir. lib. VII. c. 63.

§. XXXII.

Sigismundi, *Alberti* II. *Friderici* III.

Sub imperio *Sigismundi* in comitiis 1431. Norimbergæ habitis, pacis publicæ constitutio iterum præcipua erat deliberationis pars, præter expeditionem aduersus *Hussi* adseclas sucipiendam. Namque principes metu districti negabant se prius copias aduersus eos missuros, quam publica stabiliretur pax atque securitas, saltem vsque ad reditum ex bello. Quocirca imperator tenebatur publica eam lege ann. 1431, qui erat annus comitiorum, promulgare. *m*) De eadem re negotia repeti cœperunt in comitiis Egræ eiusdem imperatoris auctoritate 1437. indictis, *n*) sed morte ipsius citius sunt interrupta, quam certi aliquid decerneretur. *o*) Quare eius successor *Albertus* II. pia harum rerum sollicitudine inductus, in comitiis Norimbergensibus anno sequente saluberrimam sanxit constitutionem de plena diffidationum abolitione, de austregis constituendis, dirimendorum inter principes diffidiorum caussa, de imperio in circulos diuidendo & iudiciis reformandis. Quæ tamen formula a consiliariis cæsareis exhibita, nunquam promulgata nec in vim legis publicæ transiisse videtur. *p*) Vberius eiusdem capita enumerat

m) V. DATT. l. cit. lib. I. cap. 22.

n) præcipua consultationis capita exhibet LEHMANN. lib. VII. c. 92.

o) conf. EBERH. WINDECK. in hist. Sigismundi ap. MENCKEN. script. rer. Saxon. tom. I. p. 1073.

p) SCHILTER. instit. iur. publ. tom. II. p. 339.

merat III. *Schmidius.* q) Sequuta est mox imperatoris optimi mors r) & alia adparuit constitutio illi Albertinæ plane contraria, nimirum Reformatio, vti vocatur, *Friderici* III. de ann. 1442. s) Quum vero non ante de mediis esset cogitatum, quibus publica tranquillitas inuiolata persisteret, neque de arctiori imperii vinculo, neque de meliori iudiciorum ordinatione, sed illa, quam Aur. Bull. dederat diffidandi libertas, noua nunc lege confirmaretur: facile erit iudicare, nullam hac ratione languescenti imperio opem fuisse adlatam, sed plus detrimenti, quam vtilitatis inde cepisse Germaniam. Nihil fere continebat nisi repetitionem eorum, quæ superioribus imperii constitutionibus iam decreta erant. Maxime versabatur in restringenda, quam dixi, libertate & quasi temperamento quodam summi rigoris circa personas rerumque vastationem. Namque ex illius præcepto ab inuasionibus immunes esse debebant omnes clerici, peregrini, negotiantes, ægroti, puerperæ, agricolæ &c. Itemque templa, cæmeteria, instrumenta & animalia ad agrum colendum necessaria, vineæ,

q) *in der Reichs-Historie* Abth. 9. S. 477.

r) PAVL. LANGIVS in chron. Citizensi ad an. 1438. ap. PISTOR. tom. I. f. 755. sic de eo: *Non equidem plene biennio imperium tenuit, clamante populo, quod tanto principe dignus non fuerit mundus.* HVLD. MVTIVS de reb. Germ. lib. XXVIII. ad ann. 1436. tali eumdem encomio ornat: *Illi omnia erant, quæ ad bonum imperatorem pertinent, facultas qua poterat & fortitudo animi & corporis, qua audebat exsequi negotia reipublicæ necessaria.* RAPHAEL. VOLATERANVS (MAFFEIVS) commentar. lib. XXIII.

s) apud CVLPISIVM inter documenta AEN. SYLVII hist. addita pag. 129.

vineæ, pomaria & quæ ſunt alia, vt intacta relinquerentur, mandatum eſt. Verum hæc omnia non noua erant, quum iam ſæpius de iis eſſet ſtatutum, vt pace publica *Wenceslai* & alias. Id quod præcipuum eſt in illa reformatione, continetur eiusdem paragr. 6. vbi incendia penitus interdicta ſunt: und ſoll auch niemand brennen und brandſchatzen, Feuer ſchießen oder einlegen, weder Tages noch Nachts, es ſey in offener Fehde, Feindſchaft oder ohne Feindſchaft.

§. XXXIII.

Quæ poſtea de hac re acta fuerint.

Nulla igitur fere fuit huius conſtitutonis vis ad reſtaurandam tranquillitatem; *t*) Inprimis quum præſes Romanus adflictis chriſtianorum in oriente rebus, Conſtantinopoli capta, *u*) imperatori bellum aduerſus Turcam non ſuaderet, modo verum obtruderet. Quo factum eſt, vt noua rerum in Germania oriretur perturbatio & in extremam mones prolaberentur barbariem. Multa deinde Ratisbonæ, Neoſtadii in Auſtria, Norimbergæ alibique de reficienda Germania inutiliter deliberata ſunt, donec

t) AENEAS SYLVIVS culpam in imperatorem transferre videtur, Europæ deſcription. cap. 22. *multa ſunt in hoc cæſare, quæ laudare poſſis - - in rebus autem gerendis tardior ac remiſſior eſt.* Idem fere colligi poteſt ex WERNERI ROLEWINCKII faſciculo tempor. f. 89. ap. PISTORIUM ſcript. rer. Germ. tom. II. *vir vtique pacificus* (de Friderico III. loquitur) *quietus & patientiæ ſingularis.*

u) AEN. SYLV. loc. cit. c. 5 . COCC. SABELLICVS enead. lib. x. c. 6. Faſcicul. tempor. loco modo citato.

donec diuina tandem gratia felix ille dies illuxerit, quo pace Wormatiana infelicissimum Germaniae bellum in perpetuum exstinctum est. Cuius quidem rei historiam breuibus attingo.

§. XXXIV.

Pacis Wormatianae breuis historia.

Insigne omnino illius praesagium & primum quasi fundamentum fuit sanctio *Friderici* & *Maximiliani* filii, statuum imperii consensu in comitiis Francofurtensibus die XVII. Mart. 1486 promulgata, qua stabilis per vniuersam Germaniam pax in decennium constituta est. Status enim imperii eam vehementer vrgebant, antequam auxilia adversus Hungarum & Turcam ab imperatore petita adnuerent. *w*) Huius pacis quoad praecipua capita eadem fere, quae Wormatiensis formula est, vt nihil fere nisi tempus interesse videatur; & quod ante in decem modo annos sancitum erat Wormatiae, tandem in perpetuum est productum. *x*) Defuncto nimirum *Friderico* imperatore, quum nondum elapsus esset terminus pacis Francofurtensis, primum celebrauit *Maximilianus* Wormatiae imperii conuentum ann. 1495. Caussae horum comitiorum praecipuae erant auxilia aduersus imminentem Turcae in Croatiam reliquasque imperatoris terras hereditarias impetum & Gallorum subitas in Italia

w) MVTIVS lib. XXIX. ad ann. 1486. *Fecit autem Fridericus hanc pacem, vt christianis vacaret bellum aduersus Turcam gerere.*

x) LEHMANN. lib. VII. c. 117.

Italia progressiones. Extat apud *Dattium* y) inter alia acta comitialia Wormatiensia propositio cæsarea; illa quidem sic §. 2. Darzu sey ihnen auch, als seine Majestät nicht zweifele, fürkommen, wie der Türk sich ietzo in so große merkliche und ernstliche Rüstung und Stärkung geschickt und eine solche Menge Volks bey einander haben soll, als er bey Menschen Gedenken ie gehabt; in Meynung den künftigen Sommer einen gewaltigen Zug durch das Land Croaten fürzunehmen u. s. w. z) & §. 3. zum andern hätten sie gut Wissens des Bedrangs, Beschwerung und Fürnehmens, so der König von Frankreich gegen unsern heiligen Vater den Pabst und den Walischen Landen : : geübt und noch in täglicher Uebung wäre : : : Solches alles habe seine königliche Majestät mit mannigfaltiger Betrachtung ermessen; deßhalben einen gemeinen Tag allhier fürgenommen, und alle Stände des heiligen Reichs dazu erfordert. Quæ ab imperii ordinibus responsa sunt, leguntur ibidem actor. comitial. art. XXV. in fine: Daß vor allen Dingen nutz und gut, auch grosse Nothdurft sey, richterlichen und förderlichen Gang des Rechten am ersten zu bestätigen, auch Frieden und Einigkeit in allen teutschen Landen zu machen, und dermaßen zu versehen, daß es bestendlich und bleiblich gehalten und vollzogen werde.

Peri-

y) lib. v. cap. 7.

z) MVTIVS lib. XXIX. f. 300. *Turca enim utebatur multo cum successu negligentia principum christianam religionem profitentium.*

Periculi vrgentis necessitate Imperator compulsus, pacis negotium maturauit & quæ videbantur, consentiente imperio ordinauit, præsertim de iudicio cameræ recte constituendo, *Faidis* penitus abolendis, & iudiciorum sententiis rite exsequendis, adiectis quibusdam de communi denario aliisque sanctionibus. Talia apud *Datt.* actor comit. art. LXX habentur: Als haben wir durch das heilige Reich und teutsche Nation einen gemeinen Frieden fürgenommen, aufgericht, geordnet und gemacht, richten auf, ordnen und machen den auch, in und mit Kraft dieses Briefes. Also daß von Zeit dieser Verkündigung niemand, von was Würden, Standes oder Wesens er sey, den andern befehden, berauben, bekriegen, fahen, überziehen, belegern : : soll : : sondern wer zu dem zu sprechen vermeynet, der soll solches suchen und thun an den Enden und Gerichten, da die Sachen hievor oder iezo in Ordnung des Cammer-Gerichts vertädingt seyn, oder künftiglich werden, oder ordentlich hin gehören. Und darauf haben wir alle offene Fehde und Verwahrung durch das ganze Reich aufgehoben und abgethan : : : von dem Röm. Königl. Macht Vollkommenheit in und mit Kraft dieses Briefes.

§. XXXV.

Pax Wormatiæ conclusa promulgatur.

Prodiit igitur tandem pax illa publica die VII. Aug. CIↃCCCCXCV. inscripta: Der königliche Landfriede und Handhabung des Friedens, Rechtens und Ordnung zu Worms. Quæ adiecta est paci publicæ Handhabung des Friedens rc.

est stipulatio seu promissio imperii statuum in eius tutelam & obseruationem. Imperator enim, quo arctius esset eius apud omnes ac singulos vinculum, fide publica & promissione ordinum imperii pacem Wormatianam muniuit, præter pœnam bis mille marcarum auri, iis, qui eam infringere auderent, inflictam. Sic *Maximilianus*, quod ante eum nemo efficere potuerat, tandem luctuosissimi belli, quo Germania hactenus erat concussa atque conuulsa, exoptatissimum finem fecit, restituta in perpetuum per totum imperium pace, quiete & securitate. Talis fuit eius, quod olim in Germania obtinebat, omnium aduersus omnes belli exitus. Atque illa pacis Wormatianæ publicæ constitutio firmissimum est carissimæ patriæ præsidium, pro quo diuina gratia nunquam laudibus satis efferri poterit. Supplices precamur Deum, ne vulnera, quibus tum imperium nostrum misere confectum fuit, aliquando recrudescant.

VI.

OPES GENTIS CVIVSPIAM QVANTVMVIS CRESCENTES IN CAVSSIS BELLI NON ESSE NVMERANDAS.

§. I.

Argumentum.

Tum alia multa amplius & curatius peruestiganda se offerunt gentium iura tractaturo, tum inprimis ille locus, in quo quæritur: *quid fieri fas sit, vltra modum crescentibus gentis cuiusdam viribus atque potentia, quoue præsidio adversus periculum malaque illinc impendentia vtendum sit?* Neque vero ea de re tota iudicium ferri posse censeo, nisi ante articulatim hæc fuerint exposita: *primum*, quousque gentem aliquam excresse oporteat, vt vltra modum illius potentia porrigi dici possit & vbi sit tandem modus ille statuendus. *Dein*, ex quo facta sit virium accessio; proferendis imperii terminis nouaque & ea quidem ampliori ditione adiuncta, an colligendis intra eumdem, qui fuit antea terrarum ambitus, maioribus opibus, cultu illarum in melius prouecto sapientique duntaxat moderamine ita cunctis dispositis, vt vberior, florentior, robustior euadat civitas. *Tum*, vtrum incrementa potentiæ, vndecunque parata fuerint, iure illius contigerint, cui contingant. *Porro*, num robur gentis cuiuspiam, vtcunque auctum, ceterarum securitati statim obesse dicendum sit. *Tandem*, qualia sint ad prouidendum sibi aduersus valentiores adminicula concessa.

§. II.

Supposita disputationis : Primum.

Neque vero facile definiueris, quo modo quibusue terminis gentis cuiuspiam vires concludi debeant ac circumscribi. Ac videtur mihi quidem id eiusmodi esse, vt non possit omnino definiri. Nam si dixeris: hunc esse modum, vt possit ciuitas, si quando violare ceteras libuerit grassarique in aliarum interitum, cohiberi validoque præsidio opposito intra suos fines contineri; vereor, vt possit vnquam hoc sciri. Nimirum pendent euentus institutorum consiliorumque humanorum plerumque a rerum circumstantium tam miro & vario & improuiso nexu, vt, quam vinci facillime posse tibi persuaseris, inuicta aliquando exsistat ciuitas; e contrario facili negotio quandoque vincatur ea, quam suarum opum magnitudine velut circumuallatam ac munitam nullis viribus subactum iri putaueris. Fidemque dictis facit historia, haut rara eorum exempla commemorando, qui, quum minus potentes diu vicissent, victi sunt ipsi potentissimi. Tale fuisse constat vastissimorum imperiorum fatum, vt mole sua in ruinam proniora essent imparibusque antea & ipsa cederent. Romanam olim ciuitatem colluuies hominum condidit, firmauit, amplificauit etiam, contranitentibus licet viciuis Italiæ populis. *a*) Ecquis barbarorum manum arceri tum propulsari-que

a) *Romanum igitur imperium, quo neque ab exordio* vllum fere minus, *neque incrementis toto orbe amplius humana potest recordari memoria* — EVTROPIVS Rom. Hist. L. I.

que posse dubitasset? Permansere tamen; in altum irrito aduersariorum conatu surrexere; consilio animisque tum iam hostibus praeualuere, imperium ex eoque vires sibi paraturi; quod quum parassent, & ad summum fastigium euexissent, amisere. Nec vereor admodum, ne fallat me opinio, vti Romanis, sic aliis etiam quibusdam ciuitatibus caussam hanc & originem potentiae fuisse, quod potentes easdem fieri nollent ceterae ac, ne fierent, obniterentur. Sic aliena obtrectatione incensis animis, quum quaeuis sibi experiunda statuerent, perrumpere aggeres fortiter conati sunt, veriti quippe, ne ipsi subiacerent, nisi etiam subegissent. Similiterque Macedonum rex, obscurae olim & ignobilis gentis, *b*) quo tempore nec vlla quidem suspicio mali reliquis inde oblata est, prouolabat, claritatem nobilitatemque meriturus maximorum & validissimorum populorum cladibus obsequioue. Tunc destinata successerunt, vt quaesitum orbis imperium impetraret: impetratum mox concidit. Profecto dubito an maiorem dicam, qui, quod non habet, consequi valet, an, qui habet, vt sit amissurus. Assyriorum quoque & Persarum reges, valentissimi crediti, minorum opera multoque etiam infra belli audentiam, nedum victoriae spem habitorum, deiecti prostratique sunt. Adeo diuersis saepenumero & contrariis caussis veram magnitudinem effici & indica-

b) *Huius* (Macedoniae) *sicuti incrementa modica, ita* termini perangusti *fuere — postea virtute regum & gentis industria, subactis primo finitimis, mox populis nationibusque imperium vsque extremos orientis terminos prolatum.* IVSTIN. L. VII. C. I.

iudicari intelligimus. Estque hoc singulare in rebus humanis, vt sæpe sint potentes, qui minus videntur, nec sint, qui putantur. Ex quibus illud tandem cogitur: *non posse vllo mortalium certo iudicio constare, qui sit demum ille gradus, quod illud fastigium potentiæ, in quo non possit ciuitas aliqua, in iniuriam prona, cohiberi amplius. Restat igitur, vt ex veri similitudine res illa diiudicetur, prout casuram probabiliter adsequi possis.*

§. III.

Secundum.

Variis modis ciuitatem augeri posse euidens est. Præcipuum ciuitatum robur ab interno illarum cultu institutisque petendum. Neque enim aut multitudo hominum, aut diuitiarum copia, aut cœli salubritas, aut soli vbertas satis valent, nisi sagaci ac prouido imperio, quomodo naturæ bona, suis quodque vsibus adhibenda & vtentium cura, labore atque industria vberiora efficienda sint, cautum præceptumque fuerit.

Tua enim patria laboribus proficit.

Eum in finem natura, opinor, cuncta bona sua concessit mortalibus monstrauitque, vt haberent, in quo continuo ingenium opusque exerceant. Hinc necessitatibus vitæ subueniendum; hinc commoda, hinc copia, hinc robur parantur. Nec potuit enim esse tanta erga incolentes terram naturæ, in sinum quasi opes suas deferentis, facilitas ac liberalitas, quin, earumdem destinatione neglecta ac recto vsu sepofito, inopes sint, egentes & imbecilli. Id si verum est, consequitur, disciplina

plina ac institutione ciuitatis omnem fere illius magnitudinem & firmitatem contineri.

Omnia diligentiae subiiciuntur.

Tantum abest, vt vere sentiant, qui e terrarum ambitu potissimum vires populorum metiuntur, vt potius ipsa vastitas, nisi legibus bene instituta fuerit respublica, detrimento sit maioremque ciuitati imbecillitatem contrahat, non secus ac munimentum, diffusis per longiorem ambitum exiguis copiis, ad quemque hostium incursum apertius, maiori cum difficultate defenditur. Iamque, vbi de eo quaeritur, quid licitum genti in gentem putandum sit, insigni vni alteriue incremento superaddito, perspicuum est, *non posse hoc referri ad ea commoda, quae ab interna eiusdem constitutione proveniunt.* Nemo enim vnquam facile ausus est prohibere quemquam, quo minus maiores genti suae opportunitates procuraret, in quantum intra ciuitatis suae terminos se continuisset & in id modo dedisset operam, vt cultior suo solo suoque ingenio ac locupletior & florentior opibus suis atque viribus eadem efficeretur. *c)* Ac foret illud apertissime iuri

c) In hanc fere sententiam Simonidis oratio apud XENOPHONTEM in Hierone concluditur: *Tu vero mi Hiero ciuitatis augeto commoda tibimet ipsi potentiam adiuncturus — patriam existimato domum tuam esse; ciues, socios: amicos, liberos tuos. Atque hos omnes beneficiis superare contendito: nam si amicos benefaciendo viceris, resistere tibi hostes minime poterunt. Denique si haec omnia praestiteris, scito, quiddam te longe in humanis rebus praeclarissimum felicissimumque consequuturum, vt tametsi beatus sis, inuidiam tamen haut experiaris.*

iuri humanitatis aduersum, si quis impedire vel animo moliretur, quae in humani generis decus vtilitatemque vertunt. Itaque in ea, quam supra posuimus (§. I.), quaestione illud praemuniendum esse censeo, id modo agi, vt videamus, *num incrementis extrinsecus ciuitati accessuris amplificandoque imperio vllam aliam gentem obesse ius fasque haberi debeat.*

§. IV.

Tertium.

Hic vero maxime, an iusta sit accessio, considerandum. Quumque iustitia populorum ab iisdem principiis oriatur, a quibus singulorum hominum, *primum* illud efficitur, quoniam quisque homo sui tuendi facultatem habet, idem quoque ius cuiuis genti concedendum esse, aduersus se grassantium temeritatem vi belloque coercendi, neque, vt quisquam per iniuriam sibi aliquid auferat suoque cum damno locupletetur, committendi. *Deinde* alieni quoque iuris rationem habendam esse lex naturae, qua & gentes cunctae tenentur, praecipit. Quare consentaneum est, oppressae gentis caussam suscipi ab his, quorum auxilia implorauerit. Vnde foedera possunt exsistere societatesque bellicae de comprimendo hostili eoque iniusto adgredientium conatu propulsandisque oppressorum iniuriis. Quod qui faciunt, quid aliud, nisi impotentem dominandi libidinem coercuisse & amouendis vexationibus impares securos praestitisse dicamus? Ergo illud quoque in praesenti disputatione supponitur: *iure alicui obtigisse accessionem*, siue pactionis interuentu, siue armorum successu; seu sanguinis nexu,

nexu, seu hereditate, seu alio quocunque modo a lege concesso.

§. V.

Quartum.

Iamque illud porro expediendum, quousque eiusmodi accessio ceterarum gentium securitati officere dici queat. De quo sic statuo, non magis securitati officere quam prodesse dici posse, quoad eius, qui robur maius acceperit, animum aut inimicum aut beneuolum non perspexerint. Vtrumque enim fieri posse existimo, vt robore vnius populi magnopere aucto vel periculum alteri immineat, vel vt sit ipse tutior, prouti erga illum adfectus fuerit, suasque vires vel in noxam, vel in tutelam adhibuerit. Vtrum vero horum sit futurum, quoniam a præsenti futuraque animi constitutione rebusque & factis interuenientibus dependet, nemo potest diuinare, nisi signis prius declaratum fuerit. Quod quidam obuertunt, quemque me oppressurum, si potuerit, adeoque etiam gentem, vt primum satis virium se habere neque resisti sibi posse amplius putauerit, in ceterarum oppressionem procliuem fore, hi *quemlibet hominem malum esse præstruunt.* Tunc valet verissimum illud:

mali homines fortunati intolerabiles sunt.

At, quamquam id alias recte dictum non negauerim, tamen in doctrina ciuili nolim vnquam concedere ita præsumendum. Contra existimo, cum quolibet homine agendum, tamquam sit bonus, donec malum se probauerit. Idque si vna vice fece-

fecerit, tunc habeo sane, quare secunda vel tertia diffidentior sim. Quid quæso de plurimis negotiis inter homines contrahendis, quæ bonæ fidei persuasione nituntur, esset futurum, si fidem nullam aut probitatem inesse credas illi, quocum pangere instituas. Satius erit, non pepigisse, quam, dum pangitur, pactum perfidia irritum fore præsagire. Præsagit alioquin etiam homo hominem bonum esse, vt herus seruum; præsagiunt ciues principem, quem ipsi sibi eligunt, bene imperaturum: quidni singuli singulos, gens gentem probam esse cogitet, donec secus adparuerit? Sublata e vita hominum vel ista recti communisque sensus opinione & inducta in eius locum perpetua malitiæ, perfidiæ, violentiæ cogitatione, nulla tunc hæc vita foret, sed miserrimus carcer squaloris horrorisque plenus, nec vllum superesse velle arbitror. Omninoque non possum adduci, vt hominem quemquam, quia homo est, furem, vel raptorem, vel fraudulentum, vel homicidam esse præsumam. Præsumo esse bonum, quia debet esse. Etsi vero e viribus gentis cuiuspiam, quantumuis auctis, per se quidem insecuritatem effici negatum a me est, disparem tamen quisque videt esse rationem, si, qui fortior redditur, inimicum animum iam significauerit. Erumpet tunc inimicitia pro maiori quippe facultate cum grauiori alterius damno. Sicque metuendi necessitas quoque augetur addito illi robore, quem metuis. Quocirca ad recte constituendum id, de quo disputabitur, hoc quoque præstrui debet: *ne sit iam declaratus inimicus is, qui augmenta virium capit.*

§. VI.

§. VI.

Quintum.

Attamen licet cuique aduersus casus etiam dubios quibusuis modis, dum nemo offendatur, sibi prospicere. Eiusmodi vero casum sub initium statim præcedentis §phi posuimus. Itaque circumspiciendum nunc, quinam hic modi a lege permittantur, ad omnes casus ab augmento alienarum virium prouenturos se parandi suisque rationibus prouidendi. Tres omnino illi possunt concipi. *Primus*, vt amicum reddas tibi, quem nocere prævideas. *Secundus*, vt suspenso hostili actu saltim aliorum vires in tui defensionem tibi adiungas, si quando malum tibi pararetur. *Tertius*, vt per vim eo redigas, ne possit amplius nocere. Illud omnino prudentis est, amicitiam quoque modo colere cum his, qui, nisi amici fuerint, plus tibi, quam tu illis, mali facere queant. Quo studiosius cauendum, ne qua data offensionis occasione, vel alienioris animi specie indignationem concites ac nocendi cupidinem. Quodsi id solum satis tutum non esse videbitur, adsciscas licet aliorum auxilia indeque pares præsidium, ne tuis viribus destitutus malo intentato aliquando succumbas. Neque vero in offensam hoc rapi a quoquam potest, nisi eum se haberi velit, contra quem auxilio opus sit. Quippe non vt lædat, sed aduersus se læsurum socios amicosque sibi comparauit, nec contra quem conueniat, alius designatus est, quam primus se petiturus. Tali modo ergo non lex vlla vetat, quo minus suæ cuiusque gentis saluti consulatur. Vtrum hostilia etiam gentibus in gentem ob increscentem potentiam, nulla violatione præuia, exercere liceat, difficilius est al-

tius-

tiusque repetendum. Hocque statuunt, qui maiora potentiæ incrementa tamquam læsionem imminentem haberi volunt. Omnis illorum ratio sola malæ voluntatis præsumtione nititur. Etiamsi vero ista præsumtio aliquid valeret, non tamen rite id consequeretur: ergo armis adoriri eum fas esse, cuius potentia nimis augeatur, belloque prohibendum ne nocendi vel facultatem adipiscatur. Perinde hoc esset, ac si ego, simulatque video aliquem armatum, ignarus adhuc, quem petere in animo sit, ipse statim primus tela in eum vibrare voluerim. Equidem nemo forsan improbauerit, si & ipse tunc circumspiciam præsidia iniuriæ, si qua immineret, profligandæ. Verum quod initium iniuriæ a me ortum est, vix vlli probatum iri reor. Quid si mea me fefellerit opinio? Ipse tum illo peior sum:

αυτὸς πονηρός ἐστι πιστεύσας κακῶς
is malus est, qui male credidit.

Postremum sit ergo hoc in præsenti loco suppositum: *sermonem hic esse de iure armorum ac belli.*

§. VII.

Ex istis suppositis res ipsa definitur.

Constitutis his propius iam, quale sit illud, de quo disputatio suscepta est, definiam. Illud ergo quæritur: *vtrum probabilis etiam opinio insuperabilis potentiæ* (§. II.), *concepta ex insigniori ciuitatis amplificatione* (§. III.), *vtcunque iusta,* (§. IV.) *eo valere possit, vt gens illa, etsi nullo pacto inimicam se ostenderit* (§. V.), *armis belloque petatur.* (§. VI.)

Hus

Huc ſpectat fere ea tota controuerſia *de æquilibrio ſiue trutina gentium*, hoc noſtro ſeculo maxime variis ſcriptis agitata, quorum auctores libet ſubiicere, inprimis recentiores. Prodiit igitur Gœttingæ an. 1744. *Lud. Mart. Kahlii* Phil. & I. V. D. eiusque P. P. O. commentatio iuris publici de trutina Europæ, quæ vulgo dicitur die Balance von Europa, præcipua belli & pacis norma. Traductus mox idem libellus opera cel. *Formey* in linguam gallicam hoc titulo comparuit: La Balance de l'Europe conſiderée comme la regle de la Paix & de la Guerre à Berlin & Gottinge 1744. 8. p. 164. Inſequenti anno *Kahlium* refutare cœpit cel. *Stiſſerus*, qui vero nomen tunc celabat, emiſſo in lucem alio ſcripto, in cuius fronte hæc ſunt: Freymüthige und beſcheidene Erinnerungen wider des berühmten Göttingiſchen Profeſſors Herrn D. *Kahle* Abhandlung von der Balance Europens als der vornehmſten Richtſchnur des Krieges und Friedens in einem Sendſchreiben an einen Gelehrten von Adel, Leipzig 1745. 8. pag. 208. Excipiebant hæc monita: Neue Erläuterungen der Europäiſchen Balance als der vornehmſten Richtſchnur des Krieges und des Friedens, worin des Herrn D. *Kahlens* Abhandlung von der Balance beſtätiget und vertheidiget wird, Hannover 1746. 8. pag. 112. Acute etiam aduerſus *Kahlium* diſputauit *Io. Henr. Gottlob a Iuſti*, id agens, vt principium iſtud a *Kahlio* propoſitum plane inter figmenta referret, quare libellum inſigniuit:

Die Chimäre des Gleichgewichts von Europa, Altona 1758. 4. pag. 119. (similiter inscriptus est alius eiusdem auctoris liber: Die Chimäre des Gleichgewichts der Handlung und der Schiffahrt). Ille autem in quinque capita distributus est. Nempe eius persuasionis initia repetit, aestimandae potentiae gentium principia explicat, rationes adfert aequilibrio aduersas, quaeque pro illo tuendo adleguntur, refellit, ex historia denique nec vsu illud inter gentes venisse demonstrat. Rursus vulgatus liber gallice scriptus: Reflexions touchant l'Equilibre de l'Europe, cuius etiam versio Germanica exstat in der neuen Europäischen Fama, 98. St. Examinandum hoc scriptum sumsit cel. *Strubenius* in Nebenstunden Th. II. Abhandl. VIII. pag. 219-277. Auctor libri gallici etiam pugnat contra assertionem aequilibrii. Potest etiam hac de re conferri *Gundlingius* in *Gundlingianis*, V. St. a quo principium illud quoque asseritur. Item, *Schmausius* in der Einleitung in die Staatswissenschaft und Erläuterung seines Corporis iuris gent. acad. Th. I. oder die Historie von der Balance in Europa, pag. 628. seqq. Exstat praeter haec *Ge. Lud. Erasm.* ab *Huldenberg* de aequilibrii alioque legali iuris gentium arbitrio in gentium controuersiis pacis tuendae caussa interposito, Helmst. 1720. *Io. Ge. Wagneri* diss. de aequilibrio potestatum, Lignit. 1737. Quibus omnibus potest subiungi adhuc *Lehmanni* Trutina Europae.

Ita

Ita vero *Iustius* von der Chimäre des Gleichgewichts pag. 26. ex illorum mente, qui fauent isti principio, definit æquilibrium: „Das Gleichge-
„wicht von Europa ist eine beständige Regel des
„Krieges und Friedens in Europa, vermöge deren
„die Europäischen Mächte allezeit eine besondere
„Aufmerksamkeit tragen, daſs kein Reich unter
„ihnen eine so groſse Macht erlange, welcher
„die andern Staaten nicht widerstehen könnten,
„und daſs mithin die Unabhänglichkeit der übri-
„gen Mächte und die Freiheit von Europa nicht
„in Gefahr gesezet werden möge.“ *Kahlius* quidem trutinam Europæ vniuersæ duabus maxime gentibus Austriaca & Borbonia constitui interque has fere solas æqualitatem seruandam esse opinatus est, ceteris ciuitatibus, prout e re visum, vni vel alteri adiunctis. Balance de l'Europe p. 113. seq. Verum reprehendit eum *Iustius* talibus verbis (loco cit. pag. 25.): „Es ist ohne Zweifel
„eine sehr grobe Idee von dem Gleichgewicht
„von Europa, wenn man sich unsern Welttheil
„als eine Waage vorstellet, von welcher die Häu-
„ser Oesterreich und Bourbon die zwo Waag-
„schalen ausmachen, an welche sich die Seemächte
„und andere Europäische Staaten bald auf der
„einen, bald auf der andern Seite anhängen, nach-
„dem diese oder iene Waagschale das Ueberge-
„wicht erlangen will. Paullo post pergit: Allein
„wenigstens heut zu Tage ist dieser Begrif durch
„die geänderte Gestalt von Europa gänzlich ver-

„altet. Wegen der sehr gros angewachsenen „Macht von Rufsland müfste man nunmehr drey „Waagschalen annehmen und vielleicht würde man „Preussen mit Grunde als die vierte ansehen kön„nen." Videatur tamen speciatim quoad postremum hoc illustris *Strubenius* in der Prüfung der Reflexions touchant l'Equilibre §. 21. Nebenstunden II. Theil, pag. 269. Negat & ipse quasvis potestates insignius auctas sub istius æquilibrii rationem posse reuocari; sed id tunc demum conveniens esse, quum augmenta sint eiusmodi, vt Europæ vniuersæ malum inde oriri queat. Talia quum differit, auctorem libri gallici refellere animus erat, vt qui istam æquilibrii assertionem contra Russos pariter Prussosque valituram, ac Gallos, existimauerat. Ipsius *Kahlii* vero definitio occurrit §. IV. commentationis supra adlegatæ: *est autem Trutina seu Bilanx gentium, vulgo* die Balance, *institutum gentium, quo imperia ita confirmantur, vt proportio virium determinata seruetur; ne in damnum aliorum nimis augeantur, sed salus communis populorum commode sustineatur.* Parum discrepat ab illa *Henr. Kœhleri* explicatio in Iure Soc. & Gent. Spec. VII. §. 1666. pag. 279: *Aequilibrium gentium,* ait, *est status, vbi imperantium cuiuslibet viribus vires reliquorum vel quorundam ex reliquis ita aequales seu pares sunt, vt ex illis nullus potentia sua in oppressionem reliquorum abuti possit, licet quam maxime id velit.* Adcurate copioseque Kahlianam definitionem examinauit auctor der Erinnerungen wider

des

des Herrn Professor *Kahlen's* Abhandlung von der Balance Europens, pag. 128 - 156.

§. VIII.

Initia controuersiae.

Originem huic de seruando aequilibrio gentium opinioni seculum XV. praebuit, ducta primum ab Hispanis, deinde a Gallis metuendi caussa. Inde a *Ferdinandi* Catholici temporibus in magnam molem creuerat Hispania, cunctis tunc illius regnis, quibus singuli ante reges praeerant, in vnum versis. Robur addidit *Carolus* V. praeter Hispaniam vniuersam, Belgium quoque Mediolanumque imperio suo complexus. Paratis insuper Americae opibus maxima perfecturus credebatur. Tum ceterarum gentium oculi animique in ingrauescentem Hispanorum dominationem coniecti sunt. *d*) Mox vnius ambitio opulentissimum imperium perculit metuque reliquos populos liberauit. *Philippus* quippe filius, suarum virium fiducia cuncta ausurus, minitabundus etiam Britannis exitium, quum bellum summo opere parasset, victus prius, quam vinci se posse cogitaret, regno suo atrocia vulnera intu-

d) GRAMMONDVS Histor. Galliae L. IV. pag. 259 mirabundus Habsburgicae gentis felicitatem, *primas* inquit, *gentis accretiones non repetam — dicam districte* vt in prodigium creuerit — CAROLO *Hispaniarum, Indiarum, Neapolis, Siciliae, Balearium, Corsicae regna, comitatus Flandriae & Burgundiae, ducatus Mediolanensis cet. obuenere — Quam vasta genti dominatio per Europam! — augendae certauit cum virtute fortuna.*

intulit & clades multorum seculorum spatio non reparandas. Duo *Philipporum* & vnum *Caroli* II. insequuta regna malis continuo conflictabantur, adeo quippe exhaustis opibus & eneruato rerum statu, vt sua vix amplius ac ne vix quidem tueri valerent. Sic abrepta Belgii parte, Lusitaniaque diuulsa, vana summi fastigii spe; consumtis Americæ diuitiis, ære alieno ciuitate obstricta, vel seditionibus reliqua tumebant, vel hostium incursantium armis, nisi externo præsidio tecta, facile cessissent. Iamque procul erat omnis illinc mali suspicio. Tantum interest, viribus propriis ad summarum potestatum culmina perueniendum sit, an fortuna mortales illuc prouexerit. Sæpenumero illinc longissimi sunt, qui proximi esse existimantur. Scite Euripides:

Opinio malum est hominibus
Et magni conatus vt plurimum aberrant
Mortalibus morbos parit quidquid mediocritatem superat.

Inter hæc Gallia eminuit, postquam plurimæ prouinciæ minoresue ciuitates, suis quæque dominis parentes antea, velut membra distracta, in corpus vnum atque imperium paullatim coaluerant. Mox arma Italiæ quoque illata. Ac licet frustraretur *Carolum* VIII. e fausto rerum exordio concepta spes, fœdos morbos instar præmiorum reportante illius exercitu: *e*) ille tamen, qui solium post eum

e) Phil. Cominaevs de Bello Neapolit. L. V. *Neapoli fuerunt impositi nauibus nostri milites — vbi*

eum apud Gallos tenuit, *Ludouicus* XII., maiori felicitate ducatu Mediolanensi potitus iam, alia moliri cœpit. Inclinante eodem tempore amplissima Venetorum republica, e fœdere Cambriacensi hostilibus undique copiis eam petentibus, quum noua Gallis incrementa accessura viderentur, *Julius* II. pontifex, & ipse e fœderatorum numero, ponderato discrimine, societate omissa, adflictæ ciuitatis caussam primus suscepit, cauendum omnino ratus, ne quando, si Gallorum vires inualescerent, Italiæ proceres leges ab illis accipere cogerentur. Hinc diuersi fœderis auctor exstitit. Verebatur igitur, ne quid mali ab inæqualitate virium oriretur ceteris ciuitatibus. Qui metus ad tempus euanuit postea, vbi, coortis ob religionem dissidiis, quibus nihil vnquam acerbius Galliæ aut funestius fuit, ciuili eoque non minus cruento, quam diuturno bello prostratæ sunt & attritæ eius regni opes, donec tandem *Henricus* IV., immortale in illius populi annalibus nomen, pace instaurata prouisoque commerciorum vsu, nouum decus roburque conciliauerit. Procedente ab istis principiis *Richelii f)*

 Maza-

vbi quum diutius hærerent, morbis adfecti, *magno numero moriebantur* — Paullo post: *qui ex his in Galliam redibant, eos vidi quum adpellerent. Erant omnes* adflicta valetudine & ex macie corporis atque deformitate, *quam essent multa perpessi, facile potuit cognosci & e nauibus egressi* non poterant firmiter insistere.

f) Grammondvs Histor. Galliæ L. XIII. p. 602. *Per ea tempora Armandus Cardinalis* Richelivs *in primam regni gallici curam vocatur — Non ante in*

Mazarinique sollerti cura effectum est, vt a præpotenti *Ludouici* XIV. imperio reliquæ ciuitates metuerent. Inprimisque *Guilielmus* III. Anglorum rex, ob *Jacobi* II., exulis tunc ex Anglia facti, susceptam tutelam, Gallis diffisus, incommodi ostentatione, a nimia illorum potentia prouenturi, ceteras Europæ gentes, magis vt suæ securitati consuleret, quam æqualitatis seruandæ caussa, permouere studuit, ne plus roboris accedere illuc paterentur. Itaque sensim sensimque enata est penes aliquos opinio, increscentem nimis gentis cuiuspiam potentiam quoquo modo prohiberi oportere.

§. IX.

Kahliana sententia examinatur.

Equidem *Kahlius* veteriori iamiam æuo populos, istam æqualitatis normam sequutos, ne quis potentior euaderet, prohibuisse contendit. *g*)

Neque

in eum apicem euectus ea ætate homo. Vix annos quadraginta natus est & summam rei gallicæ tenet; experientia valet, in omne negotium expeditus, adeo vt non viderit Gallia ab exordio regni in hanc ætatem, non visura sit postmodum, qui in comparationem venire possit; *cuius* (Galliæ) *fortuna sequentibus annis sub* RICHELII *administratione librabitur*.

g) La Balance de l'Europe §. VII. pag. 42. „Personne n'ignoré que dans les siecles les plus „eloignés du notre on regardoit deja comme une „regle vniuerselle dans le profond art du gou„vernement l'equilibre des puissances & que di„verses

Neque ego plane id negauerim. Verum videndum est, quousque prohibuerint. Minime id accidisse mihi persuadeo, vbi de iure accessionis constabat, id quod in hac caussa præstrui debet. (§. IV.) Sin gentem aliquam cum sui aut alieni iuris euidenti detrimento amplius imperium affectare vidissent,

 ac

„verses guerres ont eté produites par la crainte „d'un pouvoir qui prenoit de trop grands ac„croissements. C'est ce qui engagea Persée & „Mithridate à former des alliances avec d'autres „rois pour s'opposer aux Romains." Verum hi reges, id quod *Kahlius* aut non animaduertit, aut studio neglexit, nequaquam Romanorum potentiam solam aut æqualitatis inter gentes retinendæ studium, sed plurima illorum iniustitiæ documenta & effusam ad imperandum cunctis cupiditatem adlegabant, vt sint hæc adeo *Kahlio* contraria; id quod testimonia paulo post hic adposita docebunt. Ac miror sane, quod eruditus auctor ille, quod iuris ipse vel inter antiquos populos iam fuisse arbitratur, §. XIII. p. 67. tali Thvcydidis testimonio confirmare annisus est, vnde sit e contrario manifestum, e iure non esse censuisse & idcirco celasse, longe aliis vulgatis belli caussis, quas copiose dein exponit ipse. Extremum hoc est in præfatione libri de Bello Peloponnesiaco; *cur autem ruperint, caussas primum ac dissensiones scribendas statui, ne qui requirant aliquando, vnde conflatum sit tantum inter Græcos bellum. Nam verissimam quidem*, sed minime sermone celebratam, *arbitror exstitisse caussam: Athenienses magnos effectos & Lacedemoniis formidolosos necessitatem imposuisse bellandi. Quæ* autem propalam ferebantur vtrinque caussæ, *propter quas ruptis fœderibus itum est in bellum, istæ fuerunt — —.*

ac ditionis terminos longe lateque proferre, impotenti solum dominandi libidine, tunc & ipsi, tali iniuria prouocati, non tam vt æqualitatem conservarent, quam vt vim propulsarent, arma quoque cepere. Ac licet aliquando hæc vel illa gens secus cogitasset, certe tamen non aliam bellandi rationem præ se tulit vnquam. Quin etiam inter alios Mithridatem Ponti regem ob id ipsum iniustitiæ Romanos incusasse legimus, quod potentioribus vel maxime, nullo delicto admisso, insidiarentur. *h*) Ipsique Romani quamquam suspectam haberent Achæorum potentiam, aliam tamen belli caussam quæsituri impetum distulere. *i*) Pari modo *Demetrius* rex Illyriorum Macedonum regem *Philippum* in belli societatem aduersus Romanos adducturus, præter immoderatam imperii affectationem aliisque populis iam illatam vim, illud quoque adlegasse scribitur, quod acerrimi sint ipsi valentissimi cuiusque hostes, nec ferre possint alieni imperii

h) *Quippe non delicta regum*, ait *illos* (Romanos) *sed vires ac maiestatem insequi, neque in se vno, sed in aliis quoque omnibus hac semper arte grassatos* IVSTIN. L. XXXVIII. C. 6.

i) IVSTIN. L. XXXIV. C. 1. *Soli adhuc ex Græcia vniuersa Achæi* nimis potentes *tunc temporis Romanis videbantur* — — *Quærentibus Romanis* caussas belli *tempestiua fortuna querelas Spartanorum obtulit, quorum agros Achæi propter mutuum odium populabantur* — — *Igitur legati* (Romanorum) *omnium ciuitatium* (achaici fœderis) *principibus Corinthum euocatis decretum senatus recitant* — *Expedire omnibus dicunt*, vt singulæ ciuitates sua iura & suas leges habeant.

perii maiestatem. *k*) Ex quo quidem luculenter intelligitur, non de alieno iure maiestateque alieni imperii, quantumuis aucti, dummodo iusti, detrahere quidquam licitum habuisse.

§. X.

Partitio.

Ego vero rem propositam nunc persequuturus, duas omnino disputationis meæ partes constituo, quarum *prima* continebit rationes, quibus adductus non conuenire, aut in commune aut speciatim inter gentes, existimem, vt alieno iuri, expedito satis & indubio, armis belloque obstruatur, duntaxat ob sollicitudinem iniuriæ aliquando accipiendæ, neque vllo signo aut indicio proditæ, nisi quod plurimi, quum possint, noceant, ac dum suis rebus florent, alieni soleant esse adpetentiores: *altera* dein, in quantum iactata ista Trutina Gentium ferri possit, vel euictis iustitiæ naturalis principiis aduersa putanda sit, ciuitatumque libertati ac disciplinæ parum adcommodata, neque vsu inter gentes recepta, explicabit.

§. XI.

Primæ partis probationes ductæ:

a) *a Paritate gentium.*

Primum illud cuiuis expeditum esse reor: *alieno iure non quemquam violari dici fas esse.* Ecquid enim naturæ, aut legi illinc ducendæ, magis con-

k) Ibid. L. XXIX. C. 2. — — *Cuius quanto promptius nobiliusque sit regnum, tanto sit Romanos acriores hostes habiturus.*

consentaneum, quam suo quemque iure rebusque iis, quæ sibi ex iure conceduntur, vti, nec pati, vt quidquam de eo minuatur? Id si legi congruum habendum; violare autem idem est ac legem detrectare ac dissona a lege facere: consequitur, nisi, quod probat lex ac præcipit, idem ab illa dissidere posse dixeris, vt a sui cuiusque iuris vsu omnem aliorum violationem abesse confitearis. Ex quo deinde efficitur, *vel in hoc inesse aliquid iniustitiæ, si de iure alieno quisquam queratur.* Quale sit hoc, haut erit difficile intellectu. Hæc quippe sola est iusta querendi materia, quum quis quocunque modo violatum se esse animaduertit. Sin ob alieni iuris accessionem aliquis conquestus fuerit, alterutrum necesse est, aut vt ipse habere cupiat, quod lege non debetur, aut certe eum non habere velit, cui debetur. Neutrum vacat iniustitia. Vtrinque enim animus, secus ac lex poscit constitutus, proditur. Placeat, quidquid iuri ac legi conuenire intelligitur. Hoc est peccare, ferri in contraria. *Ergo multo minus licere putetur, iuri vllius crescenti impedimento esse.* Quod qui facit, manifestum est, dum lædi se temere credidit, ipsum lædere. Id iuris omnibus natura commune dedit, vt mala ac damna a se depellant & quam primum te aliquis violauerit, quantum in te virium est, adhibeas licet amouendæ aut reparandæ iniuriæ. At quum violasse non sit existimandus, qui suo iure vtitur, fit ita, vt, si præpedire illum aut turbare tentaueris, in vim prouoces, longe iustiorem prouocantis. Hinc procedit porro illud: *quantacunque opum fiat accessio & ampliatio, nullam exinde bellandi caussam præberi.* Ac id quoniam naturale est & a primis iustitiæ principiis ductum, non est, quare

de

de gentibus valere idem dubitemus. Nimirum genti, vt genti, humanitatis ius integrum & haut restrictum esse decet, nisi quid forsan remittere inter omnes conuenerit. Colligendum igitur: *propter solam gentis increscentem potentiam, modo e iure creuerit, arma moueri lege non esse permissum.*

§. XII.

b) *Suo cuiusque proprio sensu.*

Ac non dubitanter ad suum cuiusque sensum hic recurrere posse mihi videor. Hoc præmunio: *cauendum esse, ne quid iuris in ceteros statuas, quod in te idem vsurpari nolis, aut, si quis moliatur, certissime repugnes atque obsistas.* Et qui conuenit fieri aliter, quum parem omnium conditionem, æqualia iura, natura esse voluerit, nec potius quidquam in vno, aut melius quam in alio? Promptum sit hoc & expeditum, vt, quod tibi in ceteros, in te idem ceteris licere concedas. Omnesque in hoc consentire existimo, vt, qui tam euidentia principia negauerit, & hoc præcipuum libertatis per naturam concessæ ius demere animum induxerit, omnia idem facile sit negaturus, demturus omnia. Orditur inde omne præceptum naturalis legis, vt, quod tibi fieri velis, facias idem ceteris; quodque experiri nolis a quoquam, nec in quemquam committas. Cui iuri aduersari, idem est, quod supra humanitatis sortem se attollere & plus velle esse, quam esse naturæ ius permiserit. Illudque si de singulis hominibus valet, vti in eo statu spectantur, in quem natura immisit, de gentibus quoque prædicari posse quis non videt? Proprium nempe illarum est, nec imperare, nec parere, sed

ſed retenta a ſingulis naturali, adeoque inter omnes pari, libertate, e præſcripto legis ac natura moderante, intacto quamlibet iure ſuo frui permittere, quo & ipſæ fruantur. Nec mirum vlli debet eſſe, ad ſenſum me prouocaſſe. Vnde enim, niſi ab æquitatis naturalis ſenſu & impreſſis per naturam menti humanæ decori iuſtique principiis, cuncta populorum nationumque iura, ſtatuta, normas, leges depromi tandem dicamus? Iamque quæſiuerim ex illo, quisquis hoc iuris in alios ſtatuerit, vt opes maiores, quamquam optimo iure & ex lege delatas, inuadere & infringere liceat: *num, ſi caſus exſtiterit, quo poſſit ipſe ampliſſima poſſeſſione ſuo iure potiri, ob eamdem cauſſam, qua ceteros velit cedere, & ipſe ceſſurus, aut ſi cedere cogatur, iuſte id factum, confeſſurus ſit.* Ego quidem non hominem vllum, aut gentem vllam, eſſe plane perſuaſum habeo, qui, ſi, quod ſenſerit, eloqui voluerit, ita pronunciare non cogatur: *facile quidem hoc erga ceteros, difficillime hoc in ſe idem iuris vſurpari ſe paſſurum.* Si ſecus pronunciauerit, non dubito, quin mox comperiat aut ſenſum ſe feſelliſſe, aut orationem alios. Vſu quoque rerum dudum hoc probatum eſt, qui aliena incrementa minuere ac diſtrahere ſatagebant, hos magna cum obſtinatione iura ſua tuitos, neque nimiam potentiam vociferantium clamoribus obtemperandum potius, quam ſuo iure vtendum cenſuiſſe. Eiusmodi quum ſit ius illud, quod, in ſe idem vſurpandum, iniuriam e ſuo quemque ſenſu dicturum clariſſime conſtet, perſpicuum eſt: *neque illud eſſe vnquam inter gentes conſtitutum, neque conſtitui potuiſſe.*

§. XIII.

§. XIII.

c) *Consequentibus.*

Videamus autem, quænam ius illud, quale nonnulli vocant, essent consequutura. Primum sane illud consequi intelligitur, *vt gentem genti subiici & adeo gentem esse desinere dicendum sit.* Quodsi enim hoc iustum esse statuitur, per vim prohibere, ne qua gens ex amplitudine terrarum immodice augeatur, tunc non video, quare non itidem aliunde accessuras opes ob eamdem rationem imminuere licitum putari debeat rebusque etiam intra ciuitatem agendis quoquo modo intercedere: siquidem interna reipublicæ constitutio præcipua est roboris ac potentiæ caussa (§. III.). Ergo non erit amplius liberum cuique genti pro suo arbitrio & e ciuitatis vtilitate res suas instituere; sed ad aliarum referri debebit iudicium, quousque commoda ciuitati procurari fas sit. Ac si forsan instituta gentis fructuosiora eidem, magnisque opibus & eximiæ potentiæ inseruire visa fuerint ceteris, tunc aliter ciuitatem instituere ex iure cogetur. Talia quam sint gentium libertati parum consona, qui dubitet, credo esse neminem. Permistis enim ita rerum publicarum potestatibus, quæ libera singulis esse decebat, horum arbitrio reliquis permisso, restat, vt liberam gentem esse perhibeas, quousque ceteræ voluerint esse: neque in eo statu dissidiorum bellorumue materia vnquam defiet, diuersis adeo & contrariis studiis, vt, nisi infracto & imminuto alieno iure, securitatem sibi salutemque constare posse negent. *Deinde* magna incommoditas hæc est, *quod firmum omne iuris fundamentum conuellitur atque subuertitur*, nisi penes valentiores

idem,

idem, quod apud reliquos, concesseris. Nimirum in iure hautquaquam spectandum esse duco, cuius sit. Parum refert, in quem cadat ius aliquod, vbi ius esse constitit; idque e regulis iustitiæ certis atque perpetuis inflectique ad vllam conditionem hominum nesciis constituendum. In iustitia enim id fere primum est, vt sit eadem omnibus. Atque non minus iniuste facit, qui potentioribus iuris aliquid demit, quam qui addit. Porro, *qui potentiorum iura inuehitur, non video quid possit ei obstare, quo minus imbecilliorum iniuriæ idem faueat.* Contrariis quippe caussis diuersa effici consentaneum est. Quodsi iuris ita inconstans est ratio, vt desinat aliquando ius esse, propter illius vires, qui eo potitur: quidni fieri etiam posse putemus, vt iniuria non sit, ob eius, a quo facta est, imbecillitatem? Iam quum iniuriam non mutari clarissimum sit, ob vllam facientis conditionem, æque constans penes omnes iuris ratio debet esse: neque magis ius a quoquam abstrahi, quam in vllo iniuriam ferri licitum censeamus. *Tandem*, si istud valere debet: quod quidam, quum possint, opprimere soleant ceteros, idcirco licitum esse, vt opprimatur quisquam, ne primus forsan ipse opprimat; tunc sane hæc quoque ratio, similiter procedens, iusta pronunciabitur: *quum soleant quidam pactionum fide non stare, vbi e re non est visum amplius, idcirco infringi fas esse, ne primus forsan ille infringat.*

§. XIV.

d) *Comparatione.*

Praeter haec non nihil ad confirmandam hanc meam sententiam valebit comparatio gentium ciuiumque

umque. Procedit autem ita comparatio vt, *quod ciuibus etiam liberum relinquitur, magis id quoque gentibus relinquendum esse statuam.* Namque in ciuitate e communi imperio hoc accedit, vt de singulorum libertate naturali detrahi liceat, vbicunque vniuersæ ciuitatis vtilitas exigere videatur. Verum gentes a se inuicem discretæ, nec vllo imperii vinculo colligatæ, naturalis iuris vsum integrum retinent. Quare laxiora omnino gentium iura esse arbitror, quam ciuium. Iamque in ciuitate etiam libera cuique est opum suarum possessio, nec fraudi vlli debet esse, quod plus possideat, si iure possederit. Neque vero potest quisquam dubitare, quin eadem in ciuitate mala disparitatem fortunæ consequantur, quæ inter gentes quandoque eueniunt. Visum id est in iis ciuitatibus, vbi opibus valentiores aliqui principatum affectarunt & quouis iniuriarum genere in alios grassati sunt. Ecqua vero ciuitas propterea, quod quidam male vtebantur opibus suis, sanxit vnquam, ne tantum vllus haberet, quantum si habuisset, nocere vniuersis posset? Videlicet intellectum est, neque hoc facile esse explicatu, nec, si vel maxime posset explicari, conuenire, vt propter nocendi facultatem noxam quisquam ferat. Plane incongruum mihi videtur, puniri quemquam idcirco, quod nocere potuerit. Exspectandum potius an, quum posset, voluerit etiam.

Quid prudentis opus?

Quum possit nolle nocere.

Dicet aliquis, diuersam esse gentium rationem ac ciuitatis. *Nam cuncta in ciuitate parere imperio*

 eius.

eiusque moderamine hos, qui iniurias moliantur, facile posse coerceri; quo fiat, vt non audeant facile, aut si ausi fuerint, mox comprimantur. At inter gentes suum quamque sequi arbitrium. Verum ad id regero *primum*, difficillime posse hoc constare, vtrum ciuitas tentaminibus prauis profligandis sit suffectura: *dein*, si vel maxime suffecerit, consultius tamen foret cauere mala, quam punire. Caussam vero, quare non placuerit ciuitatibus, ius vlli abstrahere ac lege iuris opumque terminos definire, hanc fuisse existimo, quod id ipsum ius non esse videretur, ius praecludere. Hinc efficitur, quum ciuitatis iura etiam liberas cuique opes suas permittant, nec modum aut mensuram aliam definiant praeter hanc, vt ex iure quisque habeat, quantumuis habuerit: *vt multo minus gentium disciplinae congruat, de suo iure deturbari quempiam.*

§. XV.

Conclusio primae partis.

Summam disputatorum tali ratione nunc complector: quum paritas gentium non armis quemquam a sui iuris vsu abstrahi permittat (§. XI.), ac suo quisque sensu confiteri necesse habeat, non in se idem vsurpari vnquam passurum (§. XII.); quumque rerum publicarum rationes porro, illo admisso, permiscerentur ac, firmo iuris fundamento subruto, perpetua litium bellorumue materia esset exstitura, quemque iuris limitem posueris, iniuriae idem praesidium foret, & aeque procliuis ex eodem principio in pactorum violationem daretur progressio (§. XIII.), nec denique gentium iura vllo pacto conueniat

niat esse arctiora, quam ciuium (§. XIV.): hoc tandem resultat, *propter solam potentiæ maioris & insuperabilis, & illinc orituri ceteris mali suspicionem, perspicuo alioquin adquisitionis iure, nec vllo præbito reliquis inimicitiæ signo, armis belloque quemquam infestare, aut ad ius suum omittendum cogere a gentium iure esse alienum.* Quo refero illud *Senecæ*:

O quantum bonum est obstare nulli!

§. XVI.

Partis secundæ distributio. Prima assertio.

Sequitur id, quod alterum posui §pho X., vt, qua ratione possit illorum principiorum ope omnis de Trutina Gentium lis expediri, adcurate definiam. In quo sic versabor, vt singulas assertiones, quibus commodissime rem contineri absoluique posse censeo, *primum* declarem; ipsam *deinde* sententiam meam breui complectar.

I. Ergo illud statuo, *vbi caussa agitur dubii adhuc necdam satis euicti iuris, probibendum, ne quis suo plane arbitrio eam subiiciat, verum, vt cuique de iure suo satisfiat, prouidendum.* Ita vero propter paritatem gentium fieri conuenire putandum est. Vt primum enim potius sibi aliquis ius sumit de tali caussa statuendi, quantum sibi arrogat, tantum de ceterorum iure decedit. Ex æquo gentes gentium iura reuereri decet. Quodsi ita est, consequitur, vt pariter singulis e iustitiæ regulis satisfieri oporteat, vbicunque diuersorum iura concurrant, neque penes vnum esse totius caussæ arbitrium potestatemque.

 Tali

Tali fundamento vſos eſſe video *Leopoldum*, potentiſſimum imperatorem, *Guilielmum III.* magnæ Britanniæ regem celſiſſimosque Batauorum ordines in eo fœdere, quod Hagæ-Comitum An. MDCCI. a. d. VII. Septembr. ſanxerunt. (*Dumont.* Corps univerſ. diplomatique du droit des Gens T. VIII. P. I. p. 90. Ibi nempe profitentur: —— *quandoquidem mortuo ſine liberis non ita pridem glorioſiſſimæ memoriæ CAROLO II. Hiſpaniarum rege, Sacra ſua Cæſarea Maieſtas ſucceſſionem in regna & prouincias regis defuncti* Domui ſuæ Auguſtæ legitime deberi aſſeruerit; rex autem *Chriſtianiſſimus pro nepote ſuo, duce Andegauenſi eamdem ſucceſſionem ambiens* — poſſeſſionem *vniuerſæ hæreditatis* — arripuerit, *prouincias* — armis occupauerit — *adeo vt, niſi proſpectum fuerit, ſatis adpareat, Cæſareæ ſuæ Maieſtati abiiciendam eſſe omnem ſpem*, vnquam ſibi de prætenſione ſua ſatisfactum iri, *ſacrum romanum imperium* iura ſua in feuda — perditurum, *Britannis & Belgis fœderatis* liberum nauigationis & commerciorum vſum — funditus periturum. *Quum autem* ob hunc procedendi modum — *Cæſareæ ſuæ Maieſtati neceſſitas impoſita fuerit exercitum in Italiam mittendi*, ad conſeruanda tam iura ſua priuata, quam feuda imperii — *his rationibus adducti* —— *iudicauerunt ad ſtabiliendam pacem nihil efficacius futurum, quam procurando Cæſareæ ſuæ Maieſtati* prætenſionis ſuæ ſatisfactionem æquam & rationi conuenientem *& vt rex magnæ Britanniæ & Domini ordines generales* ſecuritatem particula-

rem

rem & sufficientem — adipiscantur. Parum ea-
propter adcommodate videtur *Kahlius* ipsam hanc
transactionem in suam sententiam adlegasse, Ba-
lance de l'Europe §. XIII. p. 74-80. Ex eoque
genere fere omnia sunt, quibus ille probare co-
natur, quod sola potentia gentis eiusdem belli
caussa habita fuerit.

§. XVII.

Secunda assertio.

II. *Gentem quoque oppressam ac viribus impa-
rem, aduersus potentiorum impetum saluo vtique
gentium iure a reliquis defendi iuuarique posse exi-
stimo.* Nam si omnino ciuitatibus quamlibet socie-
tatem honestam inire ac vires suas, finis nequaquam
illiciti caussa, aliis iungere liberum est: efficitur,
quum lege vel maxime concessum sit, tum a se,
tum aliis, opem implorantibus, iniuriam depelle-
re, non ius vllum violasse dicendum esse, qui ad-
flictis oppressisue auxilio fuerit.

Hinc maximi olim in Græcia belli initia du-
cenda esse e *Thucydidis* narratione palam est.
Epidamnum vrbem coloni tum Corcyrenses tum
Corinthii incolebant. Postquam tumultus ibi sedi-
tionesque exarserant, eiectis a plebe primoribus,
a barbaris vexabantur ciues. Qui quum a Cor-
cyra suppetias petiissent, his non ferentibus,
Delphos miserunt, exploratum, quid adflictis re-
bus suis conduceret eiusque oraculi obsequio Co-
rinthiis, qui & ipsi coloniæ ductores fuerant, sese
de-

dediderunt. Hoc factum indignati Corcyrenses, mutuo inter illos atque Corinthios odio, quod Corcyra, opibus, quibus, quam qui maxime in Græcia, florebat ac rei naualis amplitudini confisa, Corinthum, vnde colonia olim exierat, contemneret. Mox Epidamnenses præsidia a Corinthiis acceperunt. Bellum idcirco Corcyrenses parabant, Epidamnum oppugnaturi. Id quum esset Corinthum adlatum, magna vi impetum in Corcyrenses moliebantur, adiunctis sibi quoque Megarensibus Thebanisque. Efflagitatum per legatos Corcyrensium, vt Corinthii præsidia Epidamno abducerent, quo facto iudicium, de quo conuenisset, in Peloponneso, subituros se spoponderunt, vtrorum colonia esse iudicaretur. Insuper etiam cum suis nauibus, donec sententia esset pronuntiata, inde discessuros polliciti. Displicuit Corinthiis ea conditio. Itum ad arma. Tunc ambibant vtrique Atheniensium fœdus amicitiamque. Corcyrenses enim tametsi prælio vicissent iam, nihilominus Corinthiorum viribus se suffecturos diffidebant. Athenarum ciuitas, auditis ab vtraque parte legatis, Corcyram aduersus Corinthios oppressuros tuendam existimans, eousque fœdus cum illa pepigit, vt, si Corinthii essent eam *adflicturi*, paratum a se haberet auxilium. Inde bellum tandem Peloponnesiacum conflatum est. *Thucydides* L. I. de Bello Peloponnes. At secretiores esse potuerunt bellandi caussæ. Potuerunt; sed ipsum hoc, quod

quod occultæ fuerunt, argumento eſt, non ſatis iuſtitiæ ineſſe creditum. Neque hic quæritur, quibus quisque cauſſis forſan ſuſcipiat bellum, ſed quibus iuſte illud ſuſcipi poſſe credatur. Eodemque *Thucydide* auctore Corcyrenſium legati ſocietatis ſecum ineundæ iuſtitiam Athenienſibus perſuaſuri, primam hanc et præcipuam adlegabant cauſſam: *quod iniuriam accipientibus, non facientibus, opem eſſent laturi, quique in ſummum diſcrimen adducerentur, in tutelam recepturi.*

§. XVIII.

Tertia aſſertio.

III. *Quodſi ſuo iure vtendo aliquis proſperos aliorum ſucceſſus et incrementa potentiæ præpediat, a gentium iure id alienum non eſt.* Videlicet ſic a natura inter gentes opes occupandi poſſidendique poteſtatem diſtributam eſſe reor, vt earum nulla longius procedere, vel plus ſibi vindicare debeat, quam a ceterarum iure permittitur. Quod adeo quæque gens iure ſuo adquirit, intactum hoc et inviolatum a cunctis relinqui fas eſt. Iam quum non poſſit eadem res pluribus dominis eſſe ſubiecta, adparet, quantum cuique ex vſu iuris ſui acceſſerit, tanto minus alterum habiturum. Neque tamen ita offenditur quisquam. Eſt quippe datum hoc in commune omnibus, vt pro ſuo quisque iure agat. Et niſi velit ceteros ſibi ob id eſſe infenſos, quod naturali iure vtitur, nec vlli acerbum ea de cauſſa ſe præbeat.

Itaque licuit Batauis nauigare in Indias mercandi cauſſa, ſimul vt poſſeſſiones in iſtis regionibus ſibi

pararent. Præterquam enim quod Hiſpanorum et, qui tunc illis parebant, Luſitanorum hoſtes eſſent exindeque in illos hoſtilia quoque patrandi facultatem nacti eſſent; non quemquam facile, ſuo duntaxat iure vtentes, nec ipſos iniuriam vlli facientes, prohibiturum fuiſſe, conſentaneum eſt, etſi commerciorum queſtu inter plures diuiſo reliquorum opes minuerentur. Verum quod iure fit alieno, damnum hoc putari non debet, quia a læſione non eſt ortum. Nam qui damnum ſe accepiſſe queri vult, ille debet quoque aſſignare, a quo ſit illud illatum. Atqui non intulit, qui facit, quod iure poteſt. Similiter ſi imperantium aliquis, ne nimia pecunia e ciuitate effluat, prouiſurus, merces pretioſiores ab exteris importari vetat, vtut moleſtiſſimum illis fuerit, qui magnas inde diuitias traxerint, ingens lucrum: tamen damnum proprie loquendo cepiſſe dici nequeunt, niſi peculiaris aliqua ratio adſignari poſſit, quare læſos ſe querantur, vt pactum.

§. XIX.

Quarta aſſertio.

IV. *Licet etiam transactionibus aptoque rerum gerendarum flexu, quoad fieri poteſt, in talem ſtatum cauſſam gentis deducere, quo mali metus, a potentia oriturus, euaneſcat.* Id amplius eſt. Conſtat cuique, non ſolam potentiam metum apud ceteros efficere. Potentiſſimus quandoque eſt, a quo tamen non metuitur; aut quia procul abſit, aut quia & ipſe præſidiis munitus non tam repentinam vim oriri ab illo poſſe confidis, aut quia excellens eſt in animis

mis virtus, ingens corporum ad resistendum robur *l*). Habenda ergo est circumstantium rerum ratio, tam apud illum, qui valuerit, tam, qui metuerit valentem. Metum augent sæpenumero vicinitas, continentia terrarum, situs, prompta hominum armorumque vis, adparatus celeres, viarum facilitas, locorum commoditas aliaque. Ex iis caussis possunt nonnullæ, pactione forsan interposita, e medio tolli, saluo tamen iure alieno. Vt si quis testamento vel hereditate prouinciam ampliorem nactus est, vnde facilior ei foret impetus in ceteros, opportunaque violandi, si quando libuisset, facultas; idem vero in permutationem induci se sinit, aut vltro alia ratione metuentium securitati in quemuis casum prospicit. Pariter res se habet, quum dextre negotiis gerendis efficitur, vt ius suum aliquis omittat, vel nuptiarum interuentu, vel propter alia commoda, in alium deferat, quod si ipse habuisset, ceteri metuissent. Quum vero possit quisque de iure suo facere, quod velit: dubium non est, quin seruandæ etiam inter gentes æqualitati talibus modis consuli possit.

§. XX.

Quinta assertio.

V. *Neque vero potentioribus in maximis rebus perficiendis opitulando vires augere etiam, aut prudentiæ est, aut necessitatis*, nisi pactorum fides exigat.

l) Tacitus de mor. Germ. C. 40. *Langobardos paucitas nobilitat, quod plurimis ac valentissimis nationibus cincti non per obsequium, sed proeliis et periclitando tuti sunt.*

exigat. Præſtandi quippe auxilii ea eſt ratio, vt vires ſuppleantur. Eſtque id totum ab amore, nec cogi poteſt vllus, vt ſit auxilio. Quodſi ergo eo iam potentiæ gens aliqua proceſſit, vt omnem a ſe iniuriam profligare valeat, nulla erit iuuandi cauſſa. Ac licet ab offendendo tum lex, tum prudentia, abſtineri iubeat: nec illud tamen valde conuenire videtur, tua opera addi, ex quo poſſis ipſe metuendi materiam tibi datam exiſtimare. Idque ſi velit aliquis intelligere in iſto æqualitatis inter gentes conſeruandæ præcepto, ne ſatis magna iam formidoloſaque potentia continuo, vel tua ipſius opera, augeſcat: omnino tunc concedatur, *vt æqualitati ſtudendum ſit.*

§. XXI.

Sexta aſſertio.

VI. *Alioquin conſultum eſt, quamque gentem adſcitis ad omnes caſus amicis ſociisque ſui defendendæ præſidia tempeſtiue parare, ne quis imparatam offendat.* In hoc natura quemque vocat, vt quibusuis modis ipſe ſe tueatur. Eminus conſpicienti aliquid, malo et ruinæ futurum, ſi irruiſſet aliquando, munimento quodam ac præſidio opus eſt, quo poſſit caſum auertere, vtut longinquum remotumque. Si, qui ſint mores hominum, quamque abutantur multi viribus ſuis, conſideremus, facile intelligitur, poſſe aliquando ab augmento alienæ potentiæ calamitatem nobis oriri. Ergo præcaueri poterit ille caſus, quousque præcauendo non nocueris vlli *m*). Illi vero, qui etiam noceri poſſe

m) Veriſſime ea de re iudicat **Sam. Pufendorffius** de Iure N. et Gent. L. VIII. C. 6. §. 5. *Incerta periculi*

se putant aliis, præcauendo sibi, non vident, opinor, iniustitiam esse, *nocere:* quum non sit, *nocere posse.* Prospiciendum sic esse arbitror, ne noceat ille, quum velit: non, vt tu noceas, quum ille possit. Nam si nocueris nocere nolenti, manifesta est iniustitia *n*). Iam quia amicitia aliorum ac fœdus, in quo tui modo defendendi cura habetur, non vertit in vllius offensam, hoc quasi præsidio circumposito communias licet salutem tuam.

§. XXII.

Septima assertio.

VII. *Si qua gens maleuolo in aliam conatu ferri se atque hostilia moliri ostenderit, vtique licet tunc quoquo modo, ne crescat, prouideatur.* Nempe non iuri alieno sic obstruitur, sed damno proprio, non quod nuda opinione aut malæ voluntatis peræque penes omnes mortales suppositione & e sola

riculi suspicio id quidem suadere potest, vt mature tibi præsidia circumponas, *non ius facere*, vt prior vim adhibeas. Mox: *quamdiu enim quis alterum non laesit, nec manifeste in laesione deprehenditur, is in posterum quoque officium facturus* præsumi *debet.*

n) Equidem *Gundlingius* in Gundlingianis V. St. p. 389. opinatur, quum hoc dicimus, aduersus mali suspicionem sibi prospicere aliquo modo licere, idem esse, quod et reliqui statuant: *crescenti potentiae per vim esse resistendum.* Sed fallitur. Nimirum id a nobis eo dictum est, efficiendum esse, vt resisti possit, vbi erit necesse, id est, malo intentato iam; ille vero priusquam mali quidquam intentatum fuerit, vim adhiberi posse existimat. Inter quae sane multum interest.

la alterius facultate, sed signis certioribus indiciorumque fide et declarata iam inimicitia instare colligimus. Vbi enim ad hoc, quod possit aliquis nocere, illud adiicitur, vt velit etiam, nihil certius esse reperio, quam esse nociturum. Igitur, quemadmodum iniustum est, prius malum vlli facere, quam constet, an tibi parauerit: ita iustitiæ regulis conuenit, post declaratam quocunque modo tibi nocendi voluntatem, detrimentum anteuertere malaque inferendi facultatem illi adimere, nisi animum potueris.

Eo quidem consilio, opinor, fœderati Belgæ olim auxilium præstitere *Guilielmo*, præfecto suo, Arausiaco principi, expeditionem in Angliam paranti. Quippe intellexerant *Iacobum* II. M. Britanniæ regem, Gallis plane deditum adstrictumque, & ab ipsorum rebus alieniorem, si, quæ tum moliebatur, perfecisset, iunctis dehinc cum Gallia viribus, malum sibi paraturum ac in summum discrimen se adductum iri. Idcirco aduersariorum consiliis quacunque ratione præueniendum rati fœderatorum Ordines, res bello gerendo necessarias subministrabant principi, ad debellandam imminentem sibi potestatem proficiscenti, ipsorum videlicet periculum repressuri.

§. XXIII.

Octaua assertio.

VIII. *Vbi porro in cuncta imperium immoderatius adfectare gentem aliquam, nulla amplius proprietatis vel iuris alieni verecundia, per vim at-*

que

que insidias in principatum supra omnes surrecturam, manifestis indiciis colligitur, tunc minime gentium iuri aduersum existimandum est, impedimenta ab vniuersis adferri, vt possunt maxima, impendentique discrimini, priusquam nimis ingrauescat, valida præsidia obstrui. In tam communi enim periculo, arma communia quis non probauerit? Nam tua iura non reuerebitur, ceterorum adspernatus. In iuris neglectu armis omnia patent. Armaque illaturo armatum obuiam procedere necesse est: *quia inter impotentes & validos falso quiescas* (*Tacit.* C. 36. de mor. Germ.) Id qui facit, iure suo vsus, omni vituperatione exemtus penes legum æstimatores putabitur.

Huiuscemodi plura fuerunt bella in Persas Romanosque suscepta. *Herodotus* auctor est L. VII. Hist. quo tempore Spartani Siculos in bellum aduersus Persas concitarunt, per omnem Græciam missos fuisse Persarum legatos, aquam terramque, obsequii signa, postulaturos. Quo quidem satis declaratum, quam in cuncta occupanda essent procliues. Nec mirum potest esse, belli societatem pro apertissimo periculo amouendo quæsisse Græcos. Parque erat Romanorum se gerendi ratio. Perspicuum est illud apud *Tacitum* Annal. L. XIII. *Id diis placitum, vt arbitrium penes Romanos maneret, quid darent, quid adimerent, neque alios iudices, quam se ipsos paterentur.* Lege adeo vllum regem Asiæ Europæum populum, quisquis esset & quacunque demum de caussa, debellare interdixerant ac Mithridatem, quod dicto audiens non fuisset,

belle

bello primi persequebantur. Tale erat mithridatici belli initium. Ecqua igitur ratio eum potuit prohibere, quominus ipse cunctas terræ gentes contra Romanos, rerum arbitrium penes se solos constituentes, ad arma prouocaret? Vid. von *Justi* Chimäre des Gleichgewichts C. V. p. 110. 112.

§. XXIV.

Nona assertio.

IX. *Coorto vero bello hisque, inter quos geritur, in pacem inclinantibus, iustum omnino ac licitum est, si securitati visum est conuenire, potentiæ quandoque modum ac terminos præscribere omnisque metus caussas exterminare.* Itaque minime dico, bellum ob id suscipi licere. Verum pono, illud iam conflatum esse, ob alias caussas. Tum, quia nulli belligerantium integrum amplius ius est, sed armis subiectum iam, ac pro illorum successu constituendum, quod cuique ad securitatem in posterum sibi necessarium videbitur, exposcat & transactionis legibus sibi caueat.

Possunt dicta illustrari ex his, quæ diuersis temporibus inter Europæas potestates acta sunt. Cautum igitur in legibus *quadruplicis fœderis* Londini a. MDCCXVIII. Art. I. — — *ne regna Galliæ & Hispaniæ vllo vnquam tempore in vnam eamdemque personam, nec in vnam eamdemque lineam coalescere vnirique possent, istæque duæ monarchiæ perpetuis retro temporibus separatæ remanerent;* & quidem hac caussa præmissa: *quandoquidem*

quidem vnica, quae excogitari potuit ratio ad constituendum duraturum in Europa aequilibrium, ea visa fuerit. Quapropter etiam *ii principes, quibus natiuitatis praerogatiua ius in vtroque regno succedendi tribuere potuerat — — renuntiauerint — — ac sua Majestas Caesarea legi adeo necessariae & salutari vltimum complementum datura — tranquillitatique publicae consulere volens acceptat & consentit* — — Igitur, quum initio pro suo quisque iure armis certasset, postquam res in pactorum fidem adducta est, licuit certissime tum suae, tum publicae securitatis tranquillitatisque, quam potuit optime, rationem haberi ac noui belli caussam qualemcunque praecaueri. E voce enim Senecae in Octauia dare

Orbi quietem seculo pacem suo
Haec summa virtus; petitur hac caelum via.

Rursus ergo ista non satis congrue a *Kahlio* in confirmandam ipsius sententiam adlegata sunt. La Balance de l'Europe p. 86 - 90. Certe illud non exinde efficitur, *propter potentiae alienae incrementa bello prosequi quemquam licere*; sed hoc quidem: *quum bellum pactione interposita finitur, omnem praescindendam remotiorem etiam bellandi materiam, securitatique quoquo modo prouidendum.*

§. XXV.
Decima assertio.

X. Restat igitur vnum hoc demonstrandum: *opes solas, vtut maximas, dum iustae fuerint, non arma cuiusquam aut vim prouocare, neque fraudi*

cuipiam aut malo esse debere, *potentem esse*. Ac si quid, hoc sane asseueranter dici posse arbitror, quum euidens sit, simul ius inuadi, a quibus potentia iusta inuaditur. Iure enim, quid iustum sit, constituitur (§. XI-XIV.). Nec iuuat hic dicere: *nimiam* modo potentiam oppugnari. Illud enim nimium interpretor plus esse, quam lex aut ius permittit. Ergo nimium non potest esse, quod iustum est: nec dabitur nimia potentia, nisi quam quis præter ius fasque sibi arrogat. Necesse est aliunde definiant *nimium* ii, qui potentiæ iustæ nimium inesse vident. Quodsi e commodis & vtilitate ceterorum definiendi ratio sumitur, idque vocandum est nimium, quod æqualiter non est diuisum, aut quo non eodem modo omnes fruuntur, tunc vereor, ne nulla possit esse in vita mortalium quies aut pax. In ista enim diuersitate humanæ sortis non deerunt vnquam, qui nimium ceteris datum esse querantur. Quantum a lege cuiuis concessum est, hoc satis sit: nec parum, si minus; nec nimium, si plus fuerit, habeatur.

Hic sane *Kahlius* fallitur, quando rei iustitiam ex eo deducere satagit, quod commodis ita congruat. „Or comme les choses qui nous sont salu„taires, s'accordent avec le iuste — il s' ensuit „de là que l'equilibre des nations ou la balance, „qui le regle, emanent des sources meme du „juste — Balance de l'Europ. §. XX. p. 118.“ Belle! vtrum vero prius expediendum, vtile sit aliquid, an iustum? Prius, opinor, de iustitia debet constare. Ac quod iustum & honestum est, ob id ipsum, quia tale est, vtile etiam putetur.

Veriora

Veriora hæc: „Sollte wohl eine Staatskunst Statt „finden können, die mit der Gerechtigkeit nicht „übereinstimmte? Es wäre zur Ehre des menſch-„lichen Geſchlechts zu wünſchen, daſs es nie „eine ſolche Staatskunſt gegeben hätte. Allein, „wenigſtens müſſen wir um eben dieſer Ehre wil-„len behaupten, daſs es nie die wahre Staatskunſt „iſt, die denen Regeln der Gerechtigkeit nicht „vollkommen gemäſs iſt." von *Iuſti* loc. cit. C. III. pag. 78. in fine.

Idcirco querebatur A. MDCXXXVI. legatus Auſtriacus, quod auguſta hæc Domus *propter ſolam potentiam* inuidiam vexationesque multorum contraxiſſet, malaque multa ob id ſuſtinere cogeretur, vti cl. *Strubenius* loc. cit. p. 224. ex *Meieri* Actis Pacis Weſtphalicæ refert. Ex quo ſane intelligi par eſt, non eſſe adeo, quod quidem acriores æquilibrii defenſores exiſtimant, inſtar normæ agendi receptum hoc, vt liceat inſequi potentiores.

Quare olim etiam, ſub initio a me memorati iam Peloponneſiaci belli, legati Corcyrenſium in belli ſocietatem pertracturi Athenienſes, præter id, quod Corinthii validi eſſent, hoc maxime vrgebant, quod iidem eſſent iam *inimici* Athenis. Quippe intelligebant, potentiam ſolam ad bellum permouere debere neminem, niſi inimicitia iam probata acceſſiſſet. Cuius rei iterum teſtis eſt *Thucydides* l. c. L. I.

Tam euidentis rei veritatem *Grammondus* etiam ſcriptor Gallicus agnouit in Hiſtor. Gall. L. IV. pag. 258. *Sane altæ ſunt genti Auſtriacæ in Europa radices, neque immerito poſſidet, quæcunque illi fortuna adiecit & virtus.* Porro qui rerum in orbe noſtro geſtarum gnari ſunt, auſpicatiſſima in Auſtriaca auguſta gente accidiſſe connubia norunt, vt, *Mariam* inter Burgundicam & *Maximilianum* I., *Ioannam* Hiſpaniarum regis filiam atque *Philippum*, *Annam*, Hungariæ poſt fratris obitum heredem, *Ferdinandum*que I., mira ſane ac cœli dono deſtinata proſperitate, inde ab auo per filii nepotisque ætates continua. Quamquam vero tot ampliſſima regna, ducatus ac prouinciæ inde accederent, non tamen memorant, auſum vllum eſſe, vel in mentem etiam veniſſe, iſta Auguſtiſſimæ Domus incrementa per vim prohibere, aut commoda minuere. Quippe quod iure accedit, etſi amplum & maximum, quiete quilibet nec quoquam interpellante poſſideat. Qui quæſo poteſt iam aliquis adfirmare, vſu gentium quoque probatum eſſe, increſcenti potentiæ vim armaque obiicere?

§. XXVI.

Totius diſputationis ſumma. Quo ſenſu æquilibrium gentium admittendum.

Finioque omnem nunc ſermonem, meam denique de *æquilibrio gentium* ſententiam, qualis a præ-

præſtructis copioſeque deductis principiis eſſe permittitur, his duobus comprehenſurus.

Primum hoc ſit: quousque id modo agitur, ne qua gens in diuerſorum iurium concurſu omne arbitrium ſibi arripiat (§. XVI.), neue gens oppreſſa & iniuriæ impar implorato deſtituatur auxilio (§. XVII.), porro vt iure proprio vtendo (§. XVIII.), vel transactionis interuentu præpotentiæ metum amoueas (§. XIX.), nec alioquin imprudentia exſurgentem potentiam augeas roburque, incerto rerum humanarum aliquo euentu forſan detrimento tibi futurum, ipſe addas (§. XX.); vt mature quoque circumſpectis præſidiis amicitiisque colendis ad omnem caſum ſis paratus (§. XXI.), hosque in altius efferri ac maiorem nocendi facultatem conſequi quoquo modo prohibeas, quos inimicos eſſe cognoueris (§. XXII.), vique aperta denique & iniuria ſupra omnes emergere principatuque ſuo cuncta complecti annisos, validos ſimul & dominandi impotentes, repreſſurus, vires tuas cum ceteris coniungendo, quoad poteſt, ſecuritati tuæ proſpicias (§. XXIII.), vtque in pangenda quoque pace ſollemni omnis futuri belli metus tollatur (§. XXIV.): eousque igitur *æquilibrium gentium concedo eſſe pacis ac belli et rerum gerendarum normam eiusque ſeruandi cummaxime gentes eſſe ſtudioſas, tum populorum iuribus, tum ſaluti eorumdem communi conuenire.*

§. XXVII.

Quo sensu idem reiiciendum.

Alterum subiicio: *quodsi vult aliquis æquilibrium gentium eo protendere, vt liceat de manifesto iure quempiam deiicere, iustæ possessionis incrementa quoquo modo minuere, si maiora fuerint, nec æqualitati satis conducere ceteris videantur; vi belloque etiam potentiores, sui iuris vsu priuari se nolentes, infestare, non ob vllam iniuriam, nisi quod fortuna emineant amplioraque teneant et robore plus valeant quam ceteri: tunc sane istud principium de æquilibrio seruando a naturæ & ea quoque gentium lege prorsus alienum esse censeo, populorum nationumque iuribus & libertatibus aduersum, minorum æque ac maiorum ciuitatum securitati parum inseruiens, tranquillitatique publicæ periculosum, nec vllo vnquam consensu vel vsu gentium firmatum* (§. XXV.).

Nec possum ego adduci, vt adsentiar *Kahlio*. Ita vero ille: „Nous pretendons que dans l'etat „naturel on peut en venir aux armes dans la „crainte d'une puissance, que sa grandeur rend „dangereuse, qui pourroit aisement opprimer les „autres & qui moralement le fera. Balance de l'Europ. §. VIII. pag. 52. Idem alio loco: §. XXV. pag. 143. „La republique a droit d'oter meme

„à vn

„à vn bon citoyen ſes biens en tout ou en partie, „dès que le ſalut publique, que l'on appelle la loi „ſupreme, ne peut etre conſervé qu' à ce prix. „Par la meme raiſon il eſt permis d'oter certains „pays à une nation, à cauſe de ſa puiſſance, dont „l'exces devient pernicieux aux autres —" Minus etiam, quam ipſum hoc aſſertum, ratio ab eodem auctore adlata placet, ob quam adſeritur; nempe quod conueniat in ſtatu naturali quemuis hominem vt inimicum habere & tractare, adeoque etiam gens gentem eodem modo reſpiciat, §. VI. p. 33. l. c. „— Chaque nation dans ſon etat „naturel doit etre conſiderée comme ennemie de „toute autre ou comme diſpoſée à l'inimitié." Parceſis humano decori, quisquis hæc dixeris! Ergone homo peior eſt bellua, ac feritate fereram genus ſuperat? Nam ne inter has quidem ita perpetua graſſantur diſſidia, neque continuo ſibi inuicem nocendi flagrant deſiderio. Finitas habent cupiditates & vbi ſatis eſt ad ſui conſeruationem et naturæ ſtimulis obtemperandum, non lethali impetu in ſe feruntur. Tantum abeſt vt ad ſtatum naturalem iſtam aliena arripiendi cupiditatem referam, quæ in multis mortalium reperitur, vt potius multo maiori continentia futuros exiſtimem, ſi naturam ſolam ſequerentur. At quoniam e vitæ humanæ

inſtitutione, quæ fit præter naturam, amplior cupiditatum ac vitiorum materia præbetur, accidit, vt in inimicitias ruant & in varia iniuſtitiæ genera hoc ſint proniores, quo longius a natura recedunt. Ab illo principio progreditur deinde §. XI. pag. 61. „Un ennemi (inimicum ſupponit nempe, quia homo eſt) puiſſant & habil n'attend pas, il ne ſouffre aucun delai, il attaque d'abord.“ Et recte quidem, ſi ſciat, propter potentiam ſe ceteris eſſe inuiſum armisque petitum iri. Pronum eſt ac promptum illud: „dans des ſemblables cas „il n'eſt donc pas rare, qu'on ſoit obligé de le „prevenir par la force.“ At quid quæſo tandem, ſi tale ſtatuitur, efficitur? Puto, continuum bellum: ab vna parte, vt præueniat, ab altera, ne præueniri ſe patiatur. Contra, vbi ſcierit potentior, poſſe ſe potentem eſſe absque periculo infectationis, & ipſe quietus erit. o) *Deinde* licet qui-

o) Talia refert grauiſſimus auctor de præpotenti olim in Germania populo. *Tam immenſum terrarum ſpatium non tenent tantum Chauci, ſed & implent: populus inter Germanos nobiliſſimus, quique magnitudinem ſuam malit iuſtitia tueri. Sine cupiditate, ſine impotentia, quieti ſecretique, nulla prouocant bella, nullis raptibus aut latrociniis populan-*

quidem præuenire, ſicubi malum imminere conſtat. Sed imminere dicendum non eſt, ſimul ac poſſit aliquis nocere. Videt enim quisque tunc metum illum fore perpetuum, nec vllo bello poſſe finiri. Manebit quippe ſemper nocendi facultas. Par non eſt, incerta maxime & inani forſan mali ſuſpicione ad certa mala inferenda moueri quemquam. p) Inſuper quodam modo pugnantia videntur iſta: *præueniendum eſſe, qui nullam ipſe moram patitur.* Ergo nec mora erit aut ſpatium præueniendi. Claudam denique totam hanc diſputationem adpoſito perſpicaci iudicio *Grotii*, in tractandis gentium iuribus verſatiſſimi: *metum ergo ex vicina potentia non ſufficere* (ad bellum) *ſupra diximus. Vt enim iuſta ſit defenſio, neceſſariam eſſe oportet; qualis*

pulantur. Idque præcipuum virtutis ac virium argumentum eſt, quod, vt ſuperiores agant, non per iniurias adſequuntur. *Tacitus* de mor. Germ. C. 35.

p) Inſtabant idcirco Corinthiorum legati, vti *Thucydides* copioſe exponit L. I. de Bello Peloponneſiaco: bellum, cuius metu Corcyrenſes ad vim faciendam hortentur Athenienſes, eſſe plane adhuc incertum, *nec dignum eſſe propter incerta mala certa ac præſentia odia ſuſcipi.*

qualis non est, nisi constet, non tantum de potentia, sed de animo etiam: & quidem ita constet, vt certum id sit ea certitudine, quae in morali materia locum habet — Nam aduersus tales metus — si qua sunt, similia remedia quaerenda, non vis bellica. q)

q) de I. B. & P. Lib. II. C. XXII. §. 5. p. m. 468.

VII. DE

VII.

DE
CORRECTIONE
PER
VIM ET ARMA INTER GENTES NON LICITA.

§. I.

Bellum punitiuum definitur.

Grauis eſt & cognitione digniſſimus, nec, vti ego quidem arbitror, ſatis adhuc diſcuſſus ille locus iuris naturalis: *vtrum bello illos perſequendi facultas vlli detur, qui inordinatis moribus ſunt & incultis, ingenio rudes, a vitæ honeſtate remoti & ipſorum ſaluti officiunt, quamquam ceteroquin ab omni iniuria aliis inferenda abſtinuerint.* Id quum quæritur, *primum* ratio habetur eorum, qui libertate vtuntur naturali, quorum adeo nullus alteri ſubiicitur, vti gentes. Nam quod ab eo ſtatu, in quo ad obſequendum tenemur, ius poſſit oriri mala infligendi his, qui parere recuſant & auctoritate imperantis ſe corrigi non patiuntur, in eo nihil eſt dubitationis. *Deinde* ſupponitur non quidquam eſſe læſum ab eo, cui vis & bellum infertur. Facilis enim & expedita eſt diiudicatio tum, quum immanitas morum eo usque propellitur, vt ceteris aut manifeſtum periculum immineat, aut actu ipſo detrimentum adferatur: quo quidem caſu ratio, cur bellum mouere liceat, non ex eo reſultat, quod ſuæ ſaluti male proſpexit, ſed quod de aliena detrahit. *Poſtremo* finis huic bello ſolum correctio eius, cui mouetur, præſtituitur: nempe vt ab vſu rerum turpium & conſuetudine malorum auocetur, ab immani vita ad cultiorem perducatur & ſecundum ea, quæ cum natura hominis, bonis

legibus, & ſacrorum norma magis conſentanea ſunt, adcommodetur. Vnde tale bellum *mere correctorium* dicitur, & quoniam ſcelerum & vitæ male inſtitutæ pœna eo exigitur, ſenſu peculiari *punitiuum* ſeu *vindicatiuum* idem ſolet adpellari. An vero iuſtum ſit, diligenter conſiderandum, adcurate ponderatis rationibus, quibus, vel licitum illud eſſe vel minus, poſſit demonſtrari, ne, ſi in alteruтram partem peccaueris, maxima mala temere concitentur aut relinquantur. Valet de quocunque bello poetæ dictum:

Non vis, non numerus, tandem bona cauſa triumphat.

§. II.

Tractationis ordo.

Quodſi eo modo, quem definiui (§. I.), gentem armis inuadere fas eſt, plerisque bellis, olim a Græcis & Romanis aduerſus barbaros geſtis, iuſtitiam non deeſſe crediderim: quippe quod moribus, diſciplina, arte, legibus & inſtitutis vtraque Græcorum & Romanorum gens ceteris nationibus multo erat florentior & has ſubactas plerumque ad maiorem cultum ſimilitudinemque morum traducere ſtuduit. Pari modo pronunciandum eſſet, vbi, quid iuſtitiæ fuerit in iis bellis, quæ Hiſpani aduerſus Americæ populos ſuſceperunt, a quibus non vllatenus erant offenſi, requiritur. Breuibus enim reſpondendum tum: *feri erant; ergo iure debellati ſunt.* Neque multo difficilius foret probare, bello Turcas exagitare principibus Europæ licitum eſſe, quamquam officiorum, quæ genti a gente debentur, nullum violauerint. In iſta ardua quæſtione video

video clarissimos viros, qui de rebus, ad iuris naturalis scientiam pertinentibus, grauissime praeceperunt, quanta cautione hic opus sit intellexisse & pro rei difficultate inuicem a se diffidere. Et ipse *Grotius* L. II. C. XX. num. 43. de I. B. & P. licet bello punitiuo, quodam modo, vti postea docebitur, faueat, *postremo illud addendum*, inquit, *quod semel dico, ne saepe repetam, quae ad poenam exigendam suscipiuntur bella, suspecta esse iniustitiae, nisi scelera sint atrocissima & manifestissima, aut alia simul aliqua causa concurrat.* Ita nunc ego tractabo argumentum hoc, vt tribus fere partibus comprehendam, quidquid mihi de eo dicendum est. *Prima* explicabit, qualia sint demum ea vitia & crimina, propter quae bellum eiusmodi inferre licitum videri possit. *Secunda* continebit rationes, quibus non licere illud mihi persuasum est. *Tertia* respondebit his, quae ad suam sententiam firmandam adferunt belli punitiui defensores.

§. III.

Crimina gentibus obiecta I. violatio iuris naturalis.

In his, quae genti possunt crimini dari, *primum* & praecipuum illud est, quo *naturae lex infringitur*. Fieri enim potest, vt certa gens, luce mentis, vnde recti honestique primae notiones oriuntur, prorsus neglecta et oppressa, leges naturales, vtut cognitu facillimas & vestigiis minime obscuris animo infixas, nesciat earumque ignoratione ea admittat, a quibus natura abhorret. Vt qui variam erga parentes & propinquos impietatem exercent, carne humana vescuntur, sanguinem homi-

num diis ad mitigandam iram offerunt, concubitu promiscuo vtuntur; quis non videt, quam longe a natura recedant? Interim etsi hæc in sua gente peragunt, non tamen idcirco exteram vllam gentem lædere videri debent: quum quæuis gens instar vnius consideranda sit, neque aliter, quæcunque intra illam sint, spectari debeant, quam quæ in seipsam exercet. Hic quidem *Grotius* in id propendet, vt armis eos iure peti posse statuat, qui ita horridi sunt, vt tam enormiter naturæ legem violent, etiamsi alia belli caussa ob læsionem, ab illis profectam, non intercesserit. Distinguit tamen studiose primas illas honesti regulas, cuique peruias tamque perspicuas, vt vix ab vllo nesciri possint, nisi belluina stupiditate obcæcato; & veritates reliquas iuris naturalis, quæ paullo sunt implicatiores; quarum notitia sicuti est difficilior, ita magis ignoscendum existimat, si ignoratæ a quopiam & contra easdem peccatum fuerit, neque bello pœnam exigendam. Id ipsum vero quum sit difficillimum, quænam ex his veritatibus magis vel minus explicatæ sint, adcurate definire; quoniam explicatius vni esse potest, quod maiori difficultate obstrictum alteri videtur: lubricum & incertum belli fundamentum hoc esse censeo, quod eo discrimine nititur. Nimirum plana maxime debent esse & dilucida, quibus belli iustitiam defendimus.

§. IV.

II. Infractio iuris diuini positiui.

Criminibus istis, quibus gens aliqua ad puniendum bellandumque ceteras prouocare videatur, *secundo* accenseri possunt *facta iuri diuino positiuo*

contraria. Equidem propter talia Dei præcepta violata non pariter, vti ob naturæ legem fractam, bello vti licitum a *Grotio* habetur. Apud eumdem enim de I. B. & P. L. II. C. XX. num. 42. talia sunt: *cauendum ne temere annumeremus a natura vetitis ea, de quibus id non satis constat & quæ lege potius diuinæ voluntatis interdicta sunt, in qua classe forte ponere liceat innuptos concubitus & quosdam eorum qui incesti dicuntur & fœnus.*

§. V.

III. Pestiferi in religione errores.

Tertio loco commemorantur *prauæ de Deo rebusque diuinis opiniones*, quibus aut prorsus esse negatur, aut huic vniuerso non prouidere existimatur, quas qui fouent, grauiter in Deum delinquunt, plurimum sibi nocent & pœnam temeritatis suæ merentur. Apertum est, pietatis ad bene agendum maximam vim esse & sublato Dei cultu atque exstinctis notionibus illuc pertinentibus & religionis sanctitate abiecta perinde fieri, ac si omnium virtutum propugnaculum euertatur, vt irrumpentium vitiorum impetum non vllo pacto arcere amplius possis. Quare verissimum illud apud *Silium* Italicum:

> Heu primæ scelerum causæ mortalibus ægris
> Naturam nescire Dei

Et ipsa potestas ciuilis huic pietatis fundamento firmissime innititur. Itaque cuiusque gentis præcipua cura in eo versari debet, vt singulorum animi recta harum rerum cognitione imbuantur, neque prauas & impias de religione opiniones cuique impune

pune eructare ac diuulgare liceat: quo facto salutis publicæ principia sæpe euertuntur. Nimirum *coagulum omnis societatis & legislationis fundamentum* haud immerito *Plutarchus* adpellauit religionem. Etsi vero clarissimum est, quod summæ potestati incumbat intra illam ciuitatem siue gentem, cuius est, prouidere, ne futiles & pestiferæ opiniones inferantur, aut, si quæ insederunt, vt eradicentur: ex eo tamen minime cogitur, genti in gentem concedendum esse hoc, vt ad exstirpandos eiusmodi errores in Deum iniurios et veræ religioni nociuos vi certetur. Neque vero obuertat quispiam, ob idolorum cultum olim plurima bella a Iudæorum gente aduersus alios populos Deo adprobante gesta esse. Imo non adprobante modo, sed iubente etiam, Deo contra exteros populos infideles & fictitiorum numinum cultores dimicasse Iudæos confitendum est; sed hoc ipsum peculiare Dei mandatum facit, vt iure hoc fecisse putemus: quo sublato nihil pro iustitia belli punitiui inde conficitur. Alioquin fere semper alia caussa accessit. Discrimen iterum hic ponit *Grotius* inter notiones primas de Deo, quas illuc fere refert, vt Deus esse & ab vniverso hoc differre, vniuersis autem rebus a se creatis & vi sua stantibus prouidere cognoscatur: & alias hinc deductas, non æque vti illæ euidentes, in quarum numero collocat ipse, Deum esse vnum, mundum non exsistere ab æterno & huiusmodi alias. De illis quidem loco excitato num. 46. ita pronunciat: *has igitur notiones qui primi incipiunt tollere, sicut in bene constitutis ciuitatibus coerceri solent, vt Diagoræ Melio accidisse legimus & Epicureis, qui e bene moratis vrbibus eiecti sunt, ita & (gentes) coerceri posse arbitror nomine humanæ societatis,*

quam

quam sine ratione probabili violant. Sed quantum hæc valeant, ex infra dicendis liquidius iudicabitur.

§. VI.

IV. Mala instituta ciuilia.

Superest, vt illud genti in vitium & crimen vertatur, si ceteroquin *moribus & institutis non iis vtitur, quibus salus ciuium promouetur.* Finge gentem, quæ quidem neque propter turpitudinem naturalem vituperari (§. III.), neque iuris diuini violati incusari (§. IV.), nec aperte in Deum iniuria haberi possit (§. V.), in iis vero rebus, vnde prosperitas externa oritur, ita male ordinatam, vt miseria, egestate, imbecillitate & contemtu prematur, quibus liberari possit, si melius instituere-tur & felicitatis, vbertatis, potentiæ & auctoritatis sibi conciliandæ adminiculis vti doceretur. Quærendi hic locus datur, an propterea bello illam petere iis fas sit, qui moribus sunt cultiores, bonæ disciplinæ & legum ferendarum periti, subsidiis omnibus ad bene componendam ciuitatem necessariis instructi, vt, si his paruerit, corrigi multoque florentior reddi queat, in quo quidem ipsius eius gentis commodum solum requiri videtur. Non inuenio id placuisse doctoribus iuris naturalis; quoniam grauissimæ obstant huic sententiæ rationes. Nam ne in ciuitate quidem, qua constituta singuli imperio subiiciuntur, vsu venit, vt summa potestas priuatis ciuium rebus adeo se immisceat, ne cuique suis moribus suisque institutis, etiamsi non optimis, vti liceret, quousque fit absque vlla ciuitatis iniuria, nec ad enormem opum profusionem vel alia scelera proceditur, ex quibus offensio & da-

mnum in rempublicam manat: nedum gentem alterius liberæ nec vllo modo ſibi ſubiacentis ciuilibus rebus, prætexto commodi illi quærendi nomine, vsque eo ſe immiſcere, vt armis etiam velit experiri, iuſtum putandum eſt. Neque tamen diffiteor rationem, qua nonnulli pro defendendo bello punitiuo pugnant, ita generalem eſſe, vt, ſi quid ea valeret, non videam, quid magnopere prohibeat, quo minus ad hunc quoque caſum trahatur. Quodſi illud valet, de quo infra videbitur copioſius, ſicuti ſinguli ſingulorum ita gentem gentis commodis perficiendis ſtudere oportere & niſi poſſit aliter fieri, per vim & arma procedendum: quidni idem tum valebit, quum de ciuili ſalute ſermo eſt, quippe quæ maximi omnino habenda. Prælibaui hæc hoc loco, inferius magis deducenda. His expoſitis criminibus, a quibus gens occaſionem belli nacta videri cuipiam poſſit erga gentem aliam, ſe alioquin non lædentem, id agam nunc, vt ea principia explicem, quorum veritas non patitur me illis adſentiri, qui pœnæ propter illa exigendæ cauſſa & in commodum eiusdem arma iuſte excitari ſtatuunt.

§. VII.

Licet cuique genti ſuo iudicio vinere.

Paria eſſe quarumuis gentium iura perſpicuum ex eo eſt, quod libertate naturali vtuntur, eodemque modo ſeſe reſpiciunt vti homines ſinguli, quorum nulli amplius aliquid a natura iuris tributum, quod alteri negauerit. Iſta æqualis iurium diſtributio permanet, quamdiu non ex pacto limes ei ponatur, vel iniuria alteri facta imminuatur. Ea modo ſi abfuerit, vtcunque libet, genti actiones compone-

ponere licet, neque factorum vel iudiciorum rationem ab vlla alia exposci fas est. Quod si liceret, huius potestati illa subiiceretur, nec æqualitas superesset; aut si idem illi permissum dixeris, reuera neutra foret libera. *Ex eo cogitur, suo cuique genti ingenio & suo iudicio viuere suisque, quibus velit, institutis vti licitum esse*, ne tamen alteri iniuriæ quidpiam fiat.

§. VIII.

Aequalitas non patitur per vim & arma ad alios mores traduci gentem.

Prima fere iuris inter gentes obseruandi lex est, vt æqualitatis ratio vbique habeatur & quidquid illam violat, inhoneste fieri existimetur. Fac igitur gentem vnam moribus & institutis a ceteris politioribus plurimum abhorrere, fac etiam turpitudinis, contra naturæ præceptum admissæ, macula se adspergere, fac eamdem inprobe de Deo sentire & vitiis indulgendo a recto felicitatis tramite recedere: equidem propter hæc misera ac deploranda eius conditio merito habetur & vt quibusuis remediis, quibus modo gentium iura non minuuntur, subueniatur, humanitatis lex iubet; sed quo minus vlla gens pœnam efflagitandi & armis illam coercendi ius sibi sumat, æqualitas prohibet (§. VII.), qua nihil prius & antiquius genti esse debet. Id si verum est, intelligi potest, *æqualitatem violari, si qua gens*, non læsa neque pactione vlla ad hoc adstricta, verum vt gens spectata, *alterius mores per vim & arma corrigere tentauerit*,

§. IX.

Propriæ salutis cura extorqueri vi non potest.

Sui perficiendi studium ab amore totum oritur: is quum nulla vi extorqueri possit, non magis conuenit vi adigere quemquam, vt officiis inde ducendis satisfaciat. Interdum accidit, vt istorum officiorum obseruatio, cum his, quæ aliis debentur, sit coniunctior, id quod in ciuitate euenit: quo quidem casu vi quoque eorumdem obsequium requiritur, non vero vt amori sui satisfiat, sed ne quid de aliorum iure dematur; quare tum cessant vt amoris officia spectari. Quidquid vero non necesse est fieri, neque, vt fiat, cogi potest, id si factum non fuerit, nec vi puniendus, qui omiserit. Eadem plane in gentem conueniunt, quæ, si suæ felicitatis negligentior fuerit, grauiter peccat, sed erga seipsam, neque quod sui non satis amans fuerit, idcirco malis adficienda. *Sequitur, iniustum esse per vim exigere, vt vlla gens suæ salutis rationem habeat*, aut si non habuerit, ea propter *pœnam infligere.* In quo tamen illud moneo, quod postea repetitum volo, quoties caussa postulat, gentes hoc loco vt tales spectari. Alia vero est ratio, si pactio vel aliud vinculum superueniat, cuius fides requirit, vt saluti alterius gentis quocunque modo prouideatur.

§. X.

Ius belli a læsione oritur.

Non quidquam cum natura magis consentaneum est, quam vt is, qui læsus fuerit, iniuriam a se depellere conetur eumque in finem mala lædenti inferat, si suam salutem aliter tueri haud licuerit. Atque

Atque hoc sui defendendi studium in iis quoque animantibus cernitur, quæ ratione carent, quippe naturali instinctu excitatum, secundum illud *Propertii*:

> Non solum taurus ferit vncis cornibus hostem,
>
> Verum etiam instanti læsa repugnat ouis.

Quo valent etiam, quæ *Tullius* diserto ore loquitur pro Milone: *hoc & ratio doctis, & necessitas barbaris, & mos gentibus, & feris natura ipsa præscripsit, vt omnem semper vim, quacunque ope possint, a corpore, a capite, a vita sua propulsent.* Eaque læsio, quæcumque demum est, siue iam exsistens, siue impendens, ad vim faciendam sufficit. Namque non exspectandum semper, dum irruat malum, quod metuimus, sed si cum ratione metuas, satis est, vt caueas, ne eo adficiare & præsidium opponas, quodcunque potes. Sin auertere illud haud potueris, postea saltim opera danda, ne in te resideat. Exinde duo oriuntur bellorum genera, omnium populorum consensu iustissima. *Vnum* ad defendendum se suscipitur, quamprimum malum ab altero imminere perspectum est, priusquam inferatur. *Alterum*, quo malum illatum resarcire, seu id, quod factum nobis est iniuriæ, vindicare laboramus: illud *defensiuum* solet vocari; hoc *reparatiuum*. Nulla igitur est caussa, *cur alterutrum non iustitiæ regulis respondere dicatur*, quum vtrumque a læsione ortum ducat, cuius arcendæ & profligandæ potestas cuique a natura tribuitur.

§. XI.

Qui non lacessitur, quiescat.

Fundamenti loco, quo belli iustitia nititur, posuimus læsionem (§. IX.); id quod tam late patet, vt iusta quoque belli caussa a læsione aliis illata peti possit, si quidem vel socii, vel amici fuerint, vel auxilium implorauerint, vt manifeste intelligatur, quid ea ad nos pertineat. Alias facile cuiuis bello, vtut iniusto, prætendi possit aliqua iniuria alii facta. Similiter Alexander Magnus bello aduersus Persas suscepto iustitiæ nomen ex eo inducere studuit, quod ab his Græciam grauiter offensam dictitaret, & idcirco vteretur illo: *repello bellum, non infero.* Itaque si iniuriam non sibi, sed aliis factam, bello vlcisci gens instituat, primum planum debet esse, qualis ea læsio sit; deinde, quare vltio ad nos pertineat. *Præter læsionem* dari aliam iustam belli caussam negamus. Nam a quo bellum infertur, is per vim mala intentat: vis vbicunque iure exercetur, ante aliquid ponendum est, ad quod perfecte is tenetur, quem vi compellere statuis. Iam officia perfecta his fere concluduntur: ne suum cuipiam eripiatur, ne sui vsu quispiam prohibeatur, ne ius eius vllum imminuatur; quæ qui facit, lædere alterum perhibetur. *Ergo perspicuum est, ius belli non prius quempiam nancisci, quam læsus fuerit.* Prudentissime dictum apud *Thucydidem*: *Virorum enim prudentium est, si non lacessantur iniuria, quiescere, bonorum vero, si iniuria adficiantur, pacem bello mutare.*

§. XII.

§. XII.

Emendationi parum inseruit bellum.

Emendationis duæ potissimum partes sunt, *vna*, vt veriori & clariori boni malique scientia mens imbuatur certæque figantur in illa notiones, quarum ope, cur quiduis suscipi vel omitti oporteat, perspici possit: *altera*, vt voluntas in bona flectatur & a malis abstrahatur, prout fert illorum principiorum ratio, e quibus honestas aut turpitudo diiudicatur. Sed quia mentis nostræ naturam in sentiendo liberam experimur, neque per vim adigi nos patimur, vt aliter iudicemus, quam nostro iudicio rem se habere cognouimus: necesse est, videre, vi parum effici, quando moribus excolendis emendandisque opera datur, qui meliores fieri haud possunt, nisi praua iudicia prius euulsa & ad saniores cogitationes mens traducta fuerit. Equidem in hominibus singulis plagæ & pœnæ ob malefacta inflictæ id quandoque habent, vt melius in posterum attendant his, quæ aguntur; & eatenus ad correctionem faciunt, quatenus postea cauetur, ne similia fiant. Sed vniuersæ gentis dispar hic est ratio. Bello enim tot tantaque mala in gentem inuehuntur, vt in extremam ei perniciem potius quam salutem cedat.

> Scitis enim quam noxia sint opera lacrymosi
> martis.

Quid enim peius genti accidere potest fœdissima terræ vastatione, inhumana fortunarum ereptione, crudeli hominum cæde & sexcentis malis, quæ fere semper bella comitantur.

Occiduntur viri, consumitur igne ciuitas.

Nouimus sæpe vsque ad interitum cum summa animorum obstinatione inter gentes dimicatum esse & alterutram vel vtramque prius fere exterminatam, quam alterius armis cessisse. Cuius rei specimen olim adparuit in eo, quod Carolus Magnus aduersus Saxones gessit bellum, quo, secundum *Eginhardum*, *neque prolixius, neque atrocius, neque laboriosius vllum a Francorum gente susceptum est.* Post duo & triginta annos, immenso sanguine effuso, post innumerabiles clades ab vtraque gente datas & acceptas, potentissimus ille Francorum rex vix tantum adsequiutus est, vt æquis conditionibus ab armis discederetur. Quodsi igitur omne bellum funestum & calamitosum est, & per naturam illius extrema fere mala consequuntur & exitium sæpissime eorum inde exsistit, inter quos geritur: *efficitur, vt bellum ad correctionem gentis parum sit adcommodatum.*

§. XIII.

Bellum punitiuum instar belli omnium aduersus omnes.

Plurimorum hominum indolem qui studiosius considerat, hanc esse reperit, vt cuique fere sua magis placeant, quam aliena, suis inuentis & institutis magis quisque, quam aliorum delectetur, his præstantius quiddam & melius inesse credat sibique plus sapere, quam ceteros videatur. Quare, si liceret res aliorum secundum suum ingenium conformare & ordinare, verendum esset, ne perpetua inde oriretur pugna, quod quilibet nimium sibi

ſibi indulgendo ſuoque iudicio plus iuſto tribuendo exiſtimare poſſit, alienis rebus eo modo conſuli præclare poſſe, ſi, quæ ipſi adcommodatiora viſa fuerint, alius ſequeretur. Idem de gentibus dicendum: quarum quæuis forſan ſibi in ſuis rebus & moribus magis placeat. Quis tum iudicabit, vtra res ſuas ſapientius inſtituat, vtra ſit præſtantior aut melior, quum tale arbitrium in gentem liberam nemo ſibi ſumere debeat? Equidem dandum hoc, iſtam honeſtatem & præſtantiam morum inſtitutorumque non vnice in opinionibus hominum poſitam, ſed ex certis principiis conſtituendam & diiudicandam eſſe, ita, vt præſtantior & melior illa gens habenda ſit, quæ propius ad ſimilitudinem horum principiorum accedit, quæ per ſe euidentia ſunt & euicta; contra, vt quæquæ ab illis alienior, ita peior ac deterior cenſeatur. Sed quamquam in ſe conſtet hanc vel illam gentem eſſe deteriorem, non tamen illi perſuadebis. Quid ergo agatur, quum nullius iudicis auctoritas hic intercedere queat, in cuius ſententia illa adquieſcere teneatur? Neque enim eadem eſt gentium conditio, quæ ſingulorum hominum in ciuitate, vbi, ſi quis nolit ſibi perſuadere minus recte ſe feciſſe, magiſtratus auctoritate cogi poteſt, vt adquieſcat. Dicet aliquis, eo modo ne læſionem quidem iuſtam belli cauſſam inter gentes poni poſſe, quod nemo ſit, qui ſuam auctoritatem interponere queat ac definire, vtrum læſio, quæ prætenditur, vere exſiſtat, ſed eius iudicio hoc relinqui debeat, qui læſum ſe ab alio credit. Qui tale dicit, concedat mihi, diſſimilem eſſe hic rationem. Læſam ſe eſſe vna gens facile perſuadebit alteri, ſi idem illi fecerit,

 in

in quo læsa est: vt si princeps legatos alterius violauerit, aut ditionem alterius inuaserit, aut milites ex pacto non concesserit; hæc eadem illi faciendo mox probabit, inesse his aliquid læsionis. At eodem modo non poterit vlla gens persuadere alteri, se illa moribus institutisque præstare. *Sic patet, innumera inde & continua bella exstitura, si præstantiori genti & cultiori ius facere velis peiorem & minus cultam oppugnandi:* pariter ac infinita foret contentionum multitudo in cœtu hominum, extra societatem viuentium, si cuique licitum esset, propter præstantiam, quam sibi tribuit in iudicando agendoque, quemuis alium armis inuadere.

§. XIV.

Dissonum est, bellum pro eo geri, contra quem geritur.

Quum mortalium ea sit imbecillitas, vt nullus per se satis se perficere queat & hanc primam accepimus a natura legem, vt perfectionis amplificandæ finem in omnibus, quæ aguntur, præfixum nobis habeamus, neque aliter illi satisfieri possit, quam vt inuicem a se iuuentur: facile hinc vniuersalis obligatio deducitur, quemque adstringens suas opes suasque vires, quantum potest, ad aliorum quoque bonum & commodum conferre. Inde continua oritur participatio vnius ab altero & singulorum cum singulis communicatio, qua quidem communi saluti hominum maxime consulitur. Prompta hæc sunt & satis expedita, elegantissima Tulliana voce, vbi de officiis traditur, ita conclusa: *si etiam hoc natura præscribit, vt homo homini, quicunque*

cunque ſit, ob eam ipſam cauſam, quod is homo ſit, conſultum velit: neceſſe eſt, ſecundum eamdem rationem omnium vtilitatem eſſe communem. Quodſi ita eſt, vna continemur omnes & eadem lege naturæ; idque ipſum ſi ita eſt, certe violare alterum lege naturæ probibemur. Verum autem primum, verum igitur & extremum. Illud tamen nemini vnquam ſapienti probatum eſt, cogere alterum, vt bonum, quod ei offertur, accipiat, ſi noluerit, & per vim ei obtrudere, quod a bonitate profectum velis ei perſuadere. Quare id non placuerit ſapientibus, ſed a natura alienum exiſtimetur, ratio hæc eſt, quod quisque ſana mente præditus, quid ſibi bonum ſit, ſcire & intelligere præſumitur, & quod adeo bonum recipere obſtinate recuſat, bonum ei non eſſe putatur. Iam qui bellum ſuſcipit in correctionem alterius, is bonitate motus arma cepiſſe videri vult & perfectionis in illo, quem bello adoritur, promouendæ ſtudium præ ſe fert; ſed quum ille hoc modo ſe corrigi noluerit, neque bonum ſibi reputauerit: qui conuenit per vim adigere, vt beneficio adfici ſe patiatur, in quo malum ſibi infligi perſuaſum ſit? *Diſſonum ergo & incongruum eſt, bellum pro eo gerere velle, contra quem geritur.*

§. XV.

Imperii alieni conſtitutioni tale bellum repugnat.

Si imperii inter homines exordia excutiamus, intelligitur tum libere in quauis gente conſtitutum eſſe, id quod propter naturalem æqualitatem fieri haud aliter potuit; tum idcirco reliquos, qui intra gen-

gentem continentur, huic imperio se commisisse, vt ab omni malo securi redderentur & eius, quem imperantem sibi delegissent, cura & auctoritate ipsorum prosperitas augeretur. Ita factum est, vt se, suas fortunas, salutem suam, huius imperio & fidei crediderint; neque eius curæ partem ab vllo præter illum, cui tradita, ad se rapi fas censendum sit. Neque magis id licere, statuere debemus, si male imperium administratur, quamdiu gens, cui imperatur, in illo adquiescit: quippe ad illam pertinent ista mala & quamdiu ea vel non agnouerit, vel liberari ab illis non cupiuerit, mala ei non esse præsumitur & iniuste facit, qui idcirco vim adhibet nouaque mala addit. Quodsi contingit, vt extera gens ab altera oppressa in auxilium aduocetur, neque ab oppressionibus aliter hæc vindicari possit, alia sane res est. Tum enim omnino armis vti lege concessum est. Sic olim Margaretha, vniuersi septentrionis regina celebratissima, Suecorum genti, aduersus Albertum Megapolitanum opem petenti, salutis tuendæ caussa exercitum misit. Similis ratio deprehenditur, quum ex pactione gens aliqua peculiari vinculo pro alterius salute & commodis excubare tenetur; vti hoc tempore potentissima Russorum imperatrix, pacis Oliuensis conditionibus nixa, Poloniæ res meliores efficere laborat eumque in finem exercitu vtitur. Horum vero si nihil fuerit, *cuiusque gentis salutis procuratio imperio, intra illam constituto, relinquenda est*: cuius quidem idea subuertitur, quam primum alius illam ad se trahere per vim & arma tentauerit. Pone autem populum ferum, imperio plane non parentem, non tamen vim vlli facientem, sed tranquillum, suo contentum, intra suos terminos se continentem: nihilo

nihilo magis bello illum adoriri, sub salutis promovendæ prætextu, licere arbitror, quoniam ista salutis cura, quatenus cum exercitio vis coniuncta, imperio demum efficitur; illud vero gentem in gentem sibi sumere par non est.

§. XVI.

Tota ratio concluditur.

Hactenus singillatim explanata sunt argumenta, quibus in vnum coniectis, belli punitiui iniustitiam demonstraturus, totam rationem nunc ita concludo. Quodcunque bellum 1) æqualitatem gentium violat (§. VIII.), 2) salutis propriæ neglectæ pœnam exigit, (§. IX.), 3) absque præuia læsione suscipitur (§. XI.), 4) ad correctionem parum adcommodatum est (§. XII.), 5) perpetuam & infinitam bellandi materiem præbet (§. XIII.), 6) contra eumdem geritur, pro quo geri videri debet (§. XIV.), 7) imperiique intra gentes constituti ideam subuertit (§. XV.); illud iniustum est & lege naturæ prohibitum. Atqui eiusmodi est bellum punitiuum, de quo iam quærimus, quod §pho primo definiuimus; scilicet æquali iurium inter gentes distributioni aduersum: pœnam efflagitans ab his, qui ipsorum modo salutem negligunt: præter necessitatem, quæ a læsione oritur, conflatum: ad corrigendum parum aptum: infinitas contentiones & pugnas gignens: incongrui aliquid continens, quod eidem plurimum nocet, cuius commodum debet promoueri: denique pugnans cum imperii alieni constitutione. Partes singulæ aut ex ipsa eius belli notione, aut ex paragraphis modo adlegatis elucescunt. *Ergo bellum punitiuum iniustitia nunquam vacat, neque potest cum naturæ lege conciliari.*

§. XVII.

§. XVII.

Refutantur aduerſariorum rationes, quarum prima ſumitur a vinculo ſociali inter homines.

Occurritur autem nobis ab aliis, iisque doctiſſimis viris in aduerſam ſententiam euntibus & nonnullas pro ea ſtabilienda rationes adferentibus; quæ quales ſint & quantum valeant, reſtat, vt perpendamus nunc. *Primum* maximum cauſſæ ſuæ præſidium in eo collocare videntur, vt dicant, a gente adeo barbara & inculta, vt ne ab iis quidem, quæ ſecundum primas notiones iuris naturalis turpia ſunt & inhoneſta, abſtineat, *ſocietatem humanam violari*, cuius honoris pars aliqua in ſtatu naturali ad quemcunque hominem pertineat, per conſequens etiam ad quamuis gentem, vt, ſi non alio modo ad ſaniorem agendi rationem, naturæ magis congruam, reduci poſſit, ceteris gentibus ſiue principibus, veluti auctoritate humanæ ſocietatis & pro eius dignitate tuenda bellum ſuſcipere & tam feræ gentis licentiam reprimere licere. Operam dedi, vt ſpeciem his conciliarem; ſed, ſi ad verum exiguntur, vaga ſunt neque certis principiis ſuperſtructa. Nimirum tria penitius hic inſpicienda, quorum *primum* eſt: quænam ſit inter homines vniuerſos ſocietas? Cunctos homines quodam vinculo inter ſe contineri nemo negabit, tali nempe, quo quisque adſtringitur iis relationibus, quæ homini, quatenus eſt talis, cum homine intercedunt, conformiter agere. In his autem prima hæc ponenda eſt, vt quisque alterum tamquam liberum ſibique nullo modo ſubiectum, ſed plane pari ſecum iure gaudentem, reſpiciat. Quidquid igitur ſocietatis humanæ ratio ceteroquin exigit, verbi cauſſa,

vt

vt homo ab homine iuuetur, vt sui persiciendi curam habeat, non alio modo requiri debet, quam quo cum libertate naturali consistere potest, id est, sine vi & coactione. Isto enim fundamento, nimirum libertate naturali, sublato, profecto instar monstri erit societas, quamcunque inter homines, qua homines, esse fingis. Quum enim quisque idem sibi ius sumat, nisi ob hanc paritatem iurium quemlibet liberum esse dixeris, & a cuiusque imperio immunem, dandum hoc est, vt quisque quodammodo imperet; quod nemo sibi ab altero imperari patietur, nisi eodem modo alteri imperandi ius sibi concedatur. At vbicunque imperatur, parendi necessitas in altero ponitur. Sic erit inter homines societas simul omnium imperantium pariter & servientium. Id quam absurde dicatur, puto sine difficultate a quouis intelligi. Ex quibus conficio, esse quidem per naturam inter omnes homines constitutam aliquam societatem, eam vero multum differre ab illa, quæ superueniente facto demum coalescit. Huius indoles postulat, vt libertas naturalis quodammodo minuatur, illius vero fundamentum est, vt cuique illæsa relinquatur. *Alterum* nunc quæritur: vtrum is societatem humanam violare dicendus sit, qui officiis erga Deum & seipsum non satisfecerit? Caussam nullam invenio, quare non possit hoc quadam ratione concedi. Fac enim aliquem vinum suum perdere, frumenta corrumpere, vires corporis sui debilitare; omnino quodammodo iniuriam sic facit hominum societati, quod in eius commodum potuissent hæc conuerti. *Tertium* illud expediri debet: an propter hanc iniuriam, societati humanæ illatam, pro eiusdem salute & dignitate tuenda in statu nat[urali] quis-

piam

piam ius belli sibi sumere possit? Negandum hoc censeo & negationis rationem hanc habeo, satis, vti ego quidem arbitror, explicatam, quod ista iniuria non ad hunc vel illum speciatim & determinate attinet, sed ad societatem hominum vniuersam. Nam nemo quispiam in statu naturali efflagitare potuit, vt in suam præcise vtilitatem verterentur illa, sed sufficiebat, fieri in commodum societatis vniuersæ, quisquis demum is esset, cui bonum inde eueniret. Iam societatis humanæ vniuersæ salutis cura adeoque & ius iniuriam, ei forte illatam, vlciscendi non video, cui præter Deum competere possit. Neque ideo adsentiendum esse credo *Grotio* L. II. C. XX. num. 40. de hoc ita loquenti: *sciendum quoque est, reges & qui par regibus ius obtinent* (hoc est, gentes siue liberas ciuitates) *ius habere pœnas poscendi, non tantum ob iniurias in se aut subditos suos commissas, sed & ob eas, quæ ipsos peculiariter non tangunt, sed in quibusuis personis ius naturæ aut gentium immaniter violant* (si quidem ea violatio cum læsione aliorum coniungitur & satis adparet, quid eius vltio ad hunc vel illum pertineat; alias vero nunquam secundum ea, quæ supra demonstrauimus (§. X. XI.) *Nam libertas humanæ societati per pœnas consulenti, quæ initio, vt diximus, penes singulos fuerat* (negamus eo interpretandam esse societatem humanam, quasi in statu naturali cuique ius alterum puniendi competat: rationes paullo ante exposuimus,) *ciuitatibus ac iudiciis institutis, penes summas potestates resedit* (nimirum intra hanc ciuitatem, cuius est summa potestas. At imperium, in vna ciuitat constitutum, non quidquam potest derogare

gare de libertate alterius. Ergo minime ex eo ratio reddi poteſt, quare regi in regem, genti in gentem ius puniendi competat: nam peræque ſunt reges, peræque ſunt gentes). *Nam ſubiectio aliis id ius abſtulit* (aperte hæc ſpectant ad ciues, intra vnius imperii terminos contentos, minime ad alias gentes æque liberas).

§. XVIII.

Secunda a canone: ius ad finem dat ius ad media.

Deinde prouocant ad iſtum canonem, in quo certum ſtatuitur, *ius ad finem dare quoque ius ad media.* Quum igitur cuique per naturam ius tribuendum ſit alios perficiendi, illud autem requirat, vt mores praui & peſſima eorum iudicia corrigantur, quod ſine vi vbiuis effici haut poſſit: vis faciendæ poteſtatem omnino concedendam eſſe, ſi alia ratione ad finem, a natura præſcriptum, perueniri non queat. Iſta quidem regula, modo adlegata, etſi bene intellecta rectiſſime ſe habeat, ita tamen nude poſita in ſenſum alienum & cum lege naturæ pugnantem trahi poteſt: id quod in hac cauſſa euenire puto. Itaque ſic de eo tenendum eſſe arbitror. Vbi propter finem aliquem mediorum etiam poteſta-

tem ſibi factam aliquis exiſtimare vult, duo ſemper præſtruuntur. *Primum*, ne ea, quibus finis perficitur, vllo modo ſint illicita. Profecto enim perinde non eſt, quibus mediis finem conſequamur. Atque vehementer falleretur, qui ſibi velit perſuadere, quæcunque fini adipiſcendo, modo bonus ſit, adhibentur, licita propter id putanda, quod finis eſt licitus. Conſequens ex eo foret, nihil intereſſe, ſiue vitæ conſeruationi aliquis ſtudeat ex his, quæ laborando honeſte ſibi pepererit, ſiue e re aliena, aliorum defraudatione, furtis & rapinis ad ſe tracta. Præſtat interdum finem plane omitti, ſi honeſte & licite eum efficere non licuerit. Sic exiſtimationi ſuæ & gloriæ & dignitati inſeruire adeo non vetat lex naturæ, vt quodammodo etiam requirat hoc: quis vero ſine ſumma reprehenſione honores & famam oppreſſis & infamatis aliis concupiuerit, ſi alia ratione obtinere non potuerit? *Deinde* videndum, vt iuſta ſeruetur inter ius illud, quod ad certum finem conceditur & ea, quæ huic ſunt adiumento, menſura, ne ius finis exſequendi vſu mediorum excedatur. Nam quum finis ſit ratio, cur mediis vtamur, prius conſiderandum eſt, quousque ius illud ſe extendat, quam ad mediorum vſum procedat aliquis. Sic quando ius datum

tum eſt *minus perfectum*, ſeu quod coactionem excludit, & deinde exſequendo iuri talia adhibentur, quæ vim important, tum exceditur. Quodſi ergo ius aliquod ſolum ab amore ortum trahit, adminicula etiam eius perſequendi non alia vſurpare licet, quam quæ cum amore conſiſtunt. Liquidum eſt, opinor, ex his, nihil profici ab iis, qui belli punitiui iuſtitiæ firmamentum ab iſto canone petunt. Facile enim conceditur alios etiam perficiendi ius nobis competere; illud autem iam disquirendum, vtrum bellum huius iuris exſequendi medium ſit *licitum* & *adæquatum?* Quæ duo niſi prius probata fuerint, inutiliter eo ſe referunt: *ius ad finem porrigit etiam ius ad media.* Ego vero ſentio, bellum hoc neque licitum eſſe, quod in eo violatur æqualitas gentium & libertas, quæ a ſtatu naturali ſeiungi non poteſt (§. VII); neque adæquatum, quoniam ius corrigendi alios totum ab amore oritur, neque in ſtatu naturali ſuperuenit quidquam, quo perfectum illud efficeretur: bellum vero manifeſtam vim infert, atque ſic vltra eius iuris terminos progreditur.

§. XIX.

Tertia a periculi metu.

Poſtremo illud forſan ſubeat: *nocendi facultatem eripiendam eſſe.* Scilicet poſſit aliquis cogitare, alios parum ſecuros eſſe ab his, qui mores adeo non excoluerunt, vt honeſtatis rationem omnem fere negligant. Quamquam enim in præſentia quieſcant, periculum tamen eſſe ſemper, ne iniuriam faciant, quamprimum in mentem venerit. Illuc pertinere videntur verba *Auguſtini: cui licentia iniquitatis eripitur, vtiliter vincitur.* Sed eiusmodi hoc eſt, vt cuique in promptu poſſit eſſe reſponſum. 1) Non plus certe periculi video ab incultis gentibus imminere, quam a cultioribus. Plerumque enim illi, qui ingeniis & artibus colendis minime ſtudent, earum quoque rerum, quæ in ſummum aliorum damnum & exitium vertuntur, ignari ſunt. Contra, qui plus arte & ingenio florent, multa quoque ad ſe defendendum & nocendum aliis excogitarunt, vti tormenta bellica, quorum vſus his, aduerſus quos vertuntur, perniciosiſſimus & adeo multo maiorem metuendi cauſſam præbet. Id perſpectum eſt in Peruanis, Mexicanis & aliis Americæ populis, quos Franciſcus Pizarrus, Ferdinandus Corteſius

&

& reliqui Hiſpanorum duces exiguis copiis non viciſſent, niſi belli gerendi & militaris diſciplinæ imperiti & rudes fuiſſent. Præterea ipſa hæc morum ruditas & vitæ ſimplicitas facit, vt opum, terrarum, ſplendoris, gloriæ, quarum cupiditate haut raro ad nocendum ſibi impelluntur mortales, minus ſint adpetentes. Quocirca non alienum eſſe iudico ſtatuere: vt quæquæ gens ingenio rudior & diſciplina peior eſt; tanto infirmiorem eſſe eoque minus metuendam. 2) Ponam, quod tamen conceſſum haberi nolo, ab inculta gente imminere periculum; illud tamen ad ſummum pertineret ad vicinos modo, minime ad eos, qui longiſſimo terrarum interuallo ſeiuncti ſunt: neque tum foret belli punitiui facultas gentibus communis, ſed vicinorum modo propria. At qui hiſtoriam conſulit, mox perſpicit, finitimos interdum maxime culturam gentis impedire, nimirum quod ipſorum intereſt, in iſta ruditate perſeuerare & ſibi nociturum præuident, ſi melior & politior facta fuerit. Ita Lubecenſium ciuitas, quæ olim erat præpotens, & aliæ diu obſtiterunt, ne Ruſſorum gens meliorem formam acciperet. Nam quum Ioannes Baſilii filius II. Dux Magnus, ſtatum ſub imperii ſui initia de regno transformando ſollicitus, per legatos ab

imperatore Carolo V, qui tum erat in comitiis Augustanis, petiisset, vt viri docti & in omni artis & disciplinæ genere versati sibi mitterentur, quorum opera sua gens perpoliretur: Lubecensium potissimum studio, ne fieret, effectum est. Liquido igitur constat, quanto plus sæpe gentes metuant ab his, qui cultu, moribus, artibus præstant, quam ab illis, qui parum in his laborant. 3) Sin peculiaris metuendi caussa superveniat, omnino negandum non est, bello adgredi talem gentem licere, vt si de eius animo infenso satis constat. Sed quis non videt ex alio capite tunc oriri ius belli? quippe quod eo casu ob læsionem imminentem geritur. Neque propterea bellum punitiuum inter gentes licitum esse dicendum est.

VIII. DE

VIII.

DE EO, QVOD LICET, SECVNDVM LEGEM NATVRAE, SVMMA NECESSITATE VRGENTE.

§. I.

Explicatur scripti huius ratio & argumentum.

Solent homines sæpissime necessitatis vocabulo vti, atque eum in finem vtuntur, vt id, quod factum est, laudetur ab aliis, aut certe in eo nihil peccauisse existimentur. Est itaque ea constans & communis fere hominum opinio, si quid susceptum est, vbi necessitas aliqua vrgens ita tulit, id ei vitio dari non debere, qui, quum necessitati parendum esse intelligeret, illud commisit, licet, si abfuisset illa necessitas, idem committere fas non habeatur. Eiusque rei rationem in ipsa lege naturæ quærunt, a qua ita constitutum est, vt sit excusationi locus, vbi ob necessitatem aliquid fieri aliter non potuisse ostendi potest, neque peccasse habeatur is, qui ea necessitate implicitus, non temere a præcepto legis discessit. Equidem recte hoc: sed maximam adhiberi oportere arbitror cautionem, vt accurate perspiciatur, tum qualis sit ea necessitas, quæ efficit, vt peccatum censeri nequeat, quod, si præter necessitatem fieret, omnino tale esset & haberetur; tum, quid ob eam necessitatem liceat & quorum factorum venia impetretur. Alterutrum enim horum si ignoratur, vehementer errari potest, aut quia fingitur necessitas, quæ non exsistit, aut quia licere

ob eam sumitur, quod non licet. De vtroque igitur, quid lex naturæ velit & quid præcipiat, mihi quidem hac de re cogitanti, diligenter considerandum visum est, ne, quod contra naturæ legem fit, secundum eam fieri existimetur, ignoratione eius, quod a natura nobis iniungitur. Ea quidem præcepta, si ad vsum & vitam hominum referre velimus, tantum abest, vt negligenda videri possint, vt grauissima potius iudicari debeant: de quibus ego nunc, quoad per angustos huius scriptionis limites fieri poterit, exponam. Omnis igitur hac de re disputatio continetur his duobus, quæ supra posita a me sunt, *primum*, vt dicatur, *qualis ea sit necessitas*: in quo considerandum est, quid sit, num vera sit; an ficta; an summa; an minus; *deinde* vt, *quid propter necessitatem*, quæ vera est & summa, *liceat*, adcurate definiatur: in quo iterum nonnulla sunt excutienda, nimirum, qua ratione homo in *Deum* se gerere debeat, si quando necessitas adest; quid homini in *hominem* concedatur, tum in eum, a quo forsan ea necessitas profecta est, tum in alios; tandem quid sibi in *se ipsum* liceat. De quibus singulis ordine iam dicam. Illud igitur, quod primum a me positum est, primo loco tractandum erit.

§. II.

Quomodo pracepta naturalia sibi aliquando possint aduersari.

Lex naturæ quum sit ea, quæ ipsi naturæ impressa est atque ex eadem intelligitur: haut difficile est iudicare, quia omnium rerum natura a Deo est constituta, eam quoque legem, cuius ratio in natura

tura continetur, ab eodem auctore ortam esse. Is vero ob summam, quam ei inesse demonstrant, qui theologiam naturalem profitentur, sapientiam, optime, quid cuique conueniat, perspicit atque in omnibus, quæ ab eo proficiscuntur, eamdem sequitur conuenientiam; neque ita fieri potest, vt vnquam præcipiat, quod alii præcepto eiusdem, vlla ex parte per se quidem contradicat: quoniam omnis contradictio infert aliquid, quod alteri, cui contradicit, non conuenit; &, vbi per se obtinet contradictio in iis, quæ præcipiuntur, ab eo tantum oritur, qui horum auctor est. Quodsi igitur fit, vt oriatur aliquando dissensio legum, quæ sunt a Deo latæ, per quam efficitur, vt simul obseruari non possint, aliunde eius origo est repetenda, nempe ex rerum circumstantium indigentia. Ex quo perspicuum est, *præcepta, quæ continentur lege naturæ, per se quidem numquam sibi aduersari, sed* aliunde, *ex singulari rerum nexu*, in casu quodam obuio, *fieri posse, vt eodem tempore singula obseruari non possint atque sic alterum alteri contradicat.*

§. III.

Quid sit collisio: dari potest inter leges & obligationes naturales: quid ob eam fiat.

Quælibet regularum simul obseruandarum in casu obuio contradictio dicitur *collisio.* Itaque quum tempora aliquando incidere possint & ea sit singularis rerum illarum, quibus implicamur, coniunctio, vt ab vno vel altero præcepto naturæ discedendum sit, quia singulis simul obtemperari nequit (§. II.); *esse potest eo modo collisio* earum quoque

que *legum*, quibus, quid *naturæ* hominis conueniat & ideo agendum ſit, & quid eidem non conueniat atque eapropter omitti deceat, adcurate deſcribitur. Quæ quidem legum repugnantia ſemper inducit diſcrepantiam obligationum, quum ſingulis legibus ſiue præceptis naturæ ſingulæ obligationes reſpondeant, quod ex ipſa legis cuiusque conditione & obligationis ortu facile intelligitur, de quo fuſius hic tradere prohibet inſtituti ratio. Eorum vero, quæ ita a ſe inuicem diſcrepant, vt alterum propter alterum negari debeat ſ. quorum alterum alteri contradicit, vnum tantum relinquitur, quod poſſit eſſe; quapropter idem valet de obligatione per legem conſtituta, *quæ, vbi cum alia obligatione conſiſtere nequit*, vti fit in colliſione (per antec.), *alterutra tollitur*.

§. IV.

Exceptio quid; locum habet in colliſione.

Ex pluribus obligationibus, quæ ſimul obſervari non poſſunt, vnam retinere, omiſſa altera, eſt idem ac *excipere*. Is actus, quo retinetur vna obligatio, altera omittitur, vocatur *exceptio*. Colliſio impedit, quo minus ſingulis obligationibus ſimul ſatisfieri poſſit (§. III.), atque per id ipſum efficit, vt altera in eo quidem caſu ſit negligenda (§. eod.); ex quo patet, *vbicunque exſiſtit colliſio, locum concedi exceptioni.*

§. V.

Quænam ex colliſione oriatur obligatio.

Si duæ fuerint obligationes, quæ ſecum pugnant, duobus modis fieri poteſt exceptio; ſi plures, pluribus. Quo autem modo fiat, multum ſæpius

pius intereſt. Quamquam igitur in omni colliſione concedendus ſit locus exceptioni (§. IV.); videndum tamen eſt diligenter, vt recte fiat, ne retineatur ea obligatio, quæ potius in eo caſu omitti debuiſſet, neue omittatur, quæ retinenda fuiſſet. Illud autem iudicandum eſt ex magnitudine obligationis. Maiorem enim obligationem, quia plus boni continet eius obſeruatio, retinendam; minorem vero, quia minus mali adfert eius violatio, deſerendam eſſe eo caſu, quo ambæ ſtare non poſſunt, præcipiunt, qui de moribus tradunt. *Reſultat igitur ex iſto obligationum concurſu, quem vocant colliſionem, obligatio ad efficiendam exceptionem:* eam quidem quæ plus boni & commodi continet, atque minus mali & incommodi quam quæcunque alia.

§. VI.

Quid ſit neceſſitas.

Obligatio, quæ ſpectat ad exceptionem faciendam, vnius modo officii præſtationem, alterius vero intermiſſionem includit (§. IV.); ſic ergo ei opponitur vtriusque ſimultanea obſeruatio. Simultanea autem obſeruatio vtriusque contradictione non vacat, & adeo non fieri poteſt, vbi adeſt colliſio (§. III.): cuius oppoſitum fieri non poteſt, id eſt *neceſſe:* quare, quum talem obligationem inferat colliſio (§. V.); *neceſſitas* hic dicitur obligatio ex colliſione reſultans ad efficiendam exceptionem; atque ſtatum illum, in quo quis tali nexui inuoluitur, *ſtatum neceſſitatis* vocant.

§. VII.

§. VII.

Talis eſt neceſſitas, qualis contradictio hic obuia.

Neceſſitas ea, de qua dixi, importat exceptionem (§. VI.); exceptio ante ſe requirit colliſionem (§. IV.); colliſio conſtituitur contradictione regularum ſimul obſeruandarum (§ III.): *nulla* per conſequens *datur neceſſitas*, *niſi præſtruatur ei aliqua contradictio tanquam fundamentum. Qualis* ergo *eſt contradictio*, quæ hic ſubſternitur loco fundamenti, *talis ſit neceſſitas.*

§. VIII.

Neceſſitas abſoluta vel hypothetica.

Contradictionis duo ſunt genera. Aut enim reuera exſiſtit contradictio, aut exſiſtere quidem videtur, re ipſa tamen exulat. Si exſiſtit vere, *contradictio vera* vocatur; ſin minus, *adparens* dicitur. In omni neceſſitate ſumitur aliqua contradictio regularum (§. VI.); quæ ſi vera eſt, *vera* hinc oritur *colliſio* (§. III.); adeoque *vera* conſtituitur *neceſſitas* (§. VI.). Eamdem neceſſitatem veram dicunt *abſolutam*, quia per ſe, i. e. ex parte obiecti vere habet locum. Sin adparens fuerit contradictio ſ. talis, quæ in re exulat, *colliſio*, quæ inde derivatur, *ficta* eſt; quapropter *ficta* quoque neceſſitas hic obtinet (§. §. cit. cit.). Id, quod fingitur, tale vere non eſt, ſed eius tantum, qui fingit, iudicio tale ſumitur. Eiusmodi quum ſit neceſſitas ficta (per anteced.), eamdem *hypotheticam* nominant ſ. *reſpectiuam*.

§. IX.

Necessitas extrema vel non-extrema.

In ista regularum repugnantia, qualis inuehitur per collisionem (§. III.), illud quoque cognoscendum est, quænam sint eæ regulæ, inter quas intercedit contradictio; quarum quia infinita fere est varietas (per exper.), *infinitæ possunt esse species collisionis*, Fundamentum necessitatis posui collisionem (§. VII.); quapropter talis est necessitas, qualis collisio; per consequens *infinitas necessitatis species concipere licet*, ex infinito regularum discrimine, in quibus pugna deprehenditur. Eminet inter has regulas ea, quæ iubet vitam conseruare atque tueri, quæ ideo summa & maxima habenda est, quia de re præcipit, qua non est vlla præstantior, si, quid homini bonum sit, naturaliter existimetur. Duo itaque potissimum complectimur genera necessitatis, *quorum alterum* cernitur in eo casu, quo lex de vita conseruanda & tuenda ita cum cuiuscunque legis obseruatione concurrit, vt simul consistere nequeant: *alterum* comprehendit cuiusque legis alius, excepta ea, de vita conservanda, cum alia collisionem. *Prior necessitas*, qua inuehitur vitæ periclitatio aut iactura sub conditione obseruandæ alius cuiusdam legis, vocatur *summa*, & quoniam vitæ amissio est extremum malorum, *extrema* eadem dicitur. *Posterior* autem *necessitas*, quæ respicit alius cuiusque legis, præter eam, qua vitam tueri iubemur, cum quacunque alia lege contradictionem, *non-extrema* nominatur, quæ varia esse potest iterum & multiplex. Potest hæc distinctio cum illa, quam §. antecedente adtuli, ita coniungi, vt constituatur necessitas extrema

æque

æque ac non-extrema aut abſoluta aut hypothetica: prout reuera exſiſtit, quæ hic ſumitur, colliſio, aut non exſiſtit vere.

§. X.

Cuius neceſſitatis effectus ſit exceptio.

Neceſſitatis hypotheticæ ea eſt indoles, vt colliſio regularum, quæ iudicio huius illiusue ſumitur, actu exulet (§. VIII.); per conſequens nulla adſit reuera contradictio (§. III.); neque ideo exſiſtat vlla ratio exceptionis, quum vtraque retineri poſſit obligatio (§. IV); atque ſi ex re velis iudicare, nulla detur neceſſitas (§. VI). Fruſtra igitur & temere ab alterutra obligatione diſcederetur eo caſu: *nulla* igitur ob *neceſſitatem hypotheticam conceditur exceptio.* Neceſſitas præter excipiendi facultatem nihil efficit (§. VI.): hypothetica neceſſitas eam poteſtatem exceptionis faciendæ non efficit (per anteced.); ergo *hypotheticæ neceſſitatis effectus nullus eſt.* Neceſſitas, quæ non eſt hypothetica, eſt abſoluta (§. VIII.); quocirca, *ſi datur locus exceptioni*, quæ ſine neceſſitate nulla eſt (§. VI.), *neceſſitas abſoluta* ſiue vera *ſit oportet.*

§. XI.

Idem eſt effectus neceſſitatis abſolutæ extremæ & non-extremæ.

Cogitare licet neceſſitatem abſolutam, quæ eſt extrema, atque ſic importat periclitationem vel iacturam vitæ, ſi velis inſiſtere alius cuiusdam legis obſeruationi (§. IX.); ſed aliam quoque ſpeciem neceſſitatis abſolutæ animo complectimur, quæ eſt non-extrema & ſecum fert alius boni, quod minus

eſt

eſt & inferius vita, amiſſionem, niſi alia lex ſimul obſeruanda dimittatur (§. eod.). Quælibet neceſſitas, quæ non fingitur, relinquit locum exceptioni (§. X.). *Idem eſt ergo effectus* hac in parte *neceſſitatis abſolutæ extremæ & non-extremæ*, vt ob eam liceat alterutrius obligationis vinculo ſe exſoluere.

§. XII.

Poteſt in exceptione peccari.

Equidem id ob colliſionem conceditur, vt fiat exceptio (§. IV.); ideo tamen non ceſſat obligatio ad efficiendam exceptionem rectam (§. V). Idem dicendum eſt de neceſſitate, quoniam ea reſoluitur in colliſionem (§. VI). Male igitur ſe tuentur neceſſitatis nomine, a quibus effecta eſt exceptio alia, quam effici debuit. Namque licet ex neceſſitate intelligatur, quod exceptio fuerit adhibenda, illud tamen non æque ex ea intelligitur, cur adhibita ſit alio modo, quam qui rei ſatis conuenit. Ex quo poteſt exiſtimari, licet, qui ob interuenientem neceſſitatem, vſus eſt exceptione, in eo expers ſit vitii, quod iſta regularum contradictione ſe explicuerit, non tamen carere vitio, in eo quod, quum alia ratione ſe poſſet explicare, quam magis poſtulabat lex naturæ, non tamen eam adhibuerit. *Quamquam igitur non peccet, qui vrgente neceſſitate excipit, cauendum tamen eſt ſtudioſe, ne peccetur in modo, qui adhibetur exceptioni.*

§. XIII.

Quomodo peccetur in neceſſitate obuia.

In omni colliſione duæ ſaltim ponuntur obligationes (§. III.), quæ poſſunt etiam plures eſſe.

In his si admittitur exceptio, fit ab una obligatione discessio, vt obseruetur altera (§. IV). Generalis hæc est lex naturæ, vt tantum boni comparemus, quantum licet obtinere, & tantum mali fugiamus, quantum vitare licet. *Sic igitur bonum maius retinendum est, cum iactura boni minoris, si vtrumque haberi nequit*: nam in eo, quod maius est, continetur aliquid boni, quod deficit ei, cuius intuitu maius dicitur; quam ob rem, qui bonum maius non amplectitur, quum possit, non tantum boni sibi comparat, quantum licet. Eodem modo intelligitur, *fugiendum esse malum maius, cum mali minoris sensu, si vtrumque vitari nequit*: quoniam plus adfertur nobis detrimenti ex illo, quam ex hoc. Natura obligationis ea est, vt semper tendat ad bonum consequendum & malum amouendum: bona malaque obligationis obseruationi vel violationi annexa possunt maiora esse & minora (per exper.), quorum diuersa magnitudine quantitas obligationis constituitur. Maioris itaque obligationis obseruatio maius commodum & bonum adfert; ex eiusdem violatione autem maiori damno & malo adficimur: minoris obligationis obseruatio aut violatio neque tantum boni præstat, neque tantum mali infligit. Ita planum est hoc, *si necessitas cogat, inhærendum esse obligationi maiori, a minori discedendum*. Delinquit siue peccat is, qui deflectit ab eo, quod rectum est; quid ergo possit delinqui siue peccari in necessitate obuia, facile intelligitur. *Peccatur* nimirum, *si non eo modo instituitur necessitatis caussa* exceptio, *quem* dixi.

§. XIV.

§. XIV.

Quousque liceat aliquid ob necessitatem.

Licet id, quod non repugnat obligationi nostræ; *non licet*, quod pugnat cum obligatione. Iudicari igitur aliter non potest, quid licitum sit, quid minus, quam si habetur ratio obligationis nostræ: prouti cum ea aut consistere posse intelligitur, aut non, ita licitum idem esse, aut illicitum, recte iudicatur. Si contingit, vt in necessitate aliqua constituamur, quid fieri debeat adeoque conueniat obligationi nostræ, demonstratum est §. præced. Eo igitur omne iudicium reuocandum est de eo, quid præsente necessitate liceat, quid minus. *Quousque igitur illud, quod fit ob vrgentem necessitatem, potest conciliari fundamento ibi posito, eousque licet idem.*

Proferenda ergo nunc est disputatio ad id, de quo potissimum dicere sum adgressus & quod secundo loco supra collocaui, nempe quid ergo & quantum liceat, vbi necessitas vrget. Equidem quale hoc sit, generatim potest intelligi ex fundamento, quod ieci (§. XIII.), sed specialiora eodem de argumento tradi debent, quo magis hæc adcommodentur ad vsum hominum. Quapropter pleniorem iam subiungo & adcuratiorem tractationem. Et in hac quidem disputationis meæ parte ita iterum versabor, vti ordo supra (§. I.) exhibitus requirit. In quo tamen illud monendum duxi, me iam non singula necessitatis genera persequi velle, neque, de singulis quid sit statuen-

 dum,

dum, adcurate exponere. Id enim longius esse videtur, quoniam eae res sunt quam plurimae & infinite variae, (vti maximam quotidie vita hominum earum multitudinem ostendit) de quibus quaeri potest, quaenam ex iis alteri aut reliquis sit anteponenda, quia singulae haberi non possunt. De his singulis addurate pronunciare infinitum est. Sufficit hic nosse, eligendum illud esse, quod nobis aliisque plus boni praestat. Illud autem quale sit & quodnam, ex singulari rerum circumstantium nexu est deducendum & intelligendum. Sic v. c. si opes, honores & alia similia, quae ab obligatione nostra prorsus aliena non sunt, sed ei mirifice interdum conueniunt, acquiri simul aut conseruari non possunt: tum est hic aliqua necessitas, sed non-extrema, de qua erit definiendum ex rerum aliarum coniunctione, quid fieri deceat. Vt cuique magis conueniunt opes, dignitates aut res aliae, ita magis sunt expetendae et prae caeteris retinendae. Plura ergo de necessitate non-extrema disserere non institui. Illud autem potissimum disputatione egere mihi visum est, *quid quantumue valeat necessitas summa s. extrema.* Cuius tractationis iterum nonnullae sunt partes; in his prima est: *quid summae necessitati sit tribuendum erga Deum.* Nempe exsistit quaestio: *si lex de conseruanda vita stare nequit in casu obuio cum praecepto quodam diuino alio, an tale praeceptum violare liceat?* Videndum est primum, quale sit illud praeceptum, deinde ad quaestionem respon-

ſpondendum eſt; vtrumque patebit ex ſequentibus.

§. XV.

Leges naturæ ſunt pro diuinis habendæ.

Sunt aliqua principia, quæ nobiscum naſcuntur & quorum ratio ita in natura poſita eſt, vt cum ea eſſe incipiant, neque vlla re opus ſit ad ea explicanda & euoluenda, præter lumen quoddam naturale, quod quisque in ſe deprehendit, quam primum maturam ætatem adſequutus eſt. Ex iis principiis, nobis innatis & accedente vſu rationis perſpectis, eliciuntur facile certa quædam iudicia de his, quæ per ſe recta ſunt & turpia & fieri debent vel non fieri (per experient). Et horum iudiciorum quoniam ea vis eſſe intelligitur, vt tanquam norma actionum haberi debeant a quolibet, niſi mala ſubire velit cum eorumdem contemtu certiſſime connexa (per eamdem exper.), merito *leges naturæ* vocantur. Deus, a quo vniuerſa natura pendet & cui tribuendum eſt, quod cuiusque rei natura ea ſit effecta, qualis eſt (per theol. natur.), horum etiam principiorum iudiciorumue plane naturalium, & quid naturæ ratione vtenti ſit adcommodatum, quid minus, deſcribentium, auctor ſtatuatur neceſſe eſt. Quod quum ita ſit, intelligi poteſt, legem naturæ ex ipſo Dei iudicio, quod primum mente diuina complexus eſt, de ſingularum rerum cum natura finita intelligente conuenientia aut diſcrepantia, expreſſam eidemque naturæ cum intelligentia creatæ inditam eſſe, ſic, vt ab ea cognoſci & erui poſſit. Explicat igitur lex naturæ, quid a Deo naturæ intelligenti per ſe conſentaneum

iudicetur, & quid ideo fieri velit, aut quid eidem contrarium atque ea propter omittendum ab infinito Dei intellectu iudicatum sit. Ex quo sequitur, *leges naturæ singulas tamquam diuinas censeri oportere.*

§. XVI.

Dantur etiam leges diuinæ positiuæ.

Accedere possunt ad naturam intelligentem quam plurimæ atque diuersissimæ circumstantiæ, quæ efficiunt, vt id, quod per legem naturæ generatim est præceptum, magis definiendum & ad singulares earum rerum conditiones, quibus natura creata, intelligendi vi prædita, inuoluitur, adcommodandum sit (per exper.). Sapientissimum Numen, quod creaturis rationalibus omni ratione consulere ob infinitam ipsius benignitatem ardentissimo studio nunquam non nititur, (per theol. nat.), sese demittit ad earumdem indigentiam, vbicunque dignum hoc visum est ipsius sapientia, atque peculiaria præcepta exhibet, quæ declarant, quid posito hoc nexu, his positis conditionibus, consentiat cum scopo obtinendæ felicitatis, cui singulas creaturas ratione vtentes destinauit sanctissimum Dei consilium (theol. nat.), aut quid ab eodem diffideat & alienum sit. Aliud igitur ex eo concipitur legum diuinarum genus, continens præcepta singularibus rerum conditionibus, naturæ superadditis, adcommodata, quæ dicuntur ideo *leges diuinæ positiuæ*, quæ ante se ponunt semper aliquam conditionem.

§. XVII.

Duo sunt tantum legum diuinarum genera.

Legum diuinarum, quibus creaturarum actiones conformari vult, detur oportet semper aliqua ratio,

ratio, quum ſine ratione, hoc eſt fruſtra agere, ſit Dei perfectionibus plane indignum (per th. nat.). Ratio iſta, cur creatura rationalis & intelligens his vel illis legibus ſubiiciatur, per quas in agendo hoc vel illo modo dirigatur, aut *ſubiectiua* ſit, i. e. quæ tantum in præcipiente, nimirum hoc loco, in Deo continetur, aut *obiectiua*, i. e. quæ poſita eſt in eo, cui præceptum datur. Ex ratione ſubiectiua ſola, quo minus Deus agere poſſit, prohibet ipſius ſumma ſapientia, quæ ſuadet habendam eſſe ſimul rationem obiecti eius, ad quod pertinet effectus (per th. nat.). Relinquitur igitur ratio obiectiua, quæ aut in ipſa natura intelligente per ſe ſpectata reperitur, aut in certa conditione eidem adiuncta. Leges diuinæ, quæ proficiſcuntur ab ipſa natura intelligente per ſe ſpectata, ſunt naturales (§. XV.); quarum vero ratio eſt adcommodatio quædam ad ſingulares conditiones, quæ accedunt ad naturam, ſunt poſitiuæ (§. XVI.). *Duo igitur ſunt tantum legum diuinarum genera, naturale & poſitiuum.*

Hæc ideo ſunt adlata, vt intelligatur, legem de conſeruanda vita aut cum alio præcepto diuino naturali aut poſitiuo collidi poſſe. Vtroque caſu quid lex naturæ præcipiat, demonſtrabitur in iis, quæ ſequuntur.

§. XVIII.

Euoluitur, quid ſit cultus Dei.

Deus eſt ens quouis perfectionum genere excellentiſſimum & ſplendido virtutum quarumlibet ornatu condecoratum; cuius perfectiones ſummæ & infinitæ cognoſcendæ nobis ita ſunt propoſitæ, vt, qui

qui eas non cognoſcit, neque de iis ſe conuinci patitur, ab eius ignorationis culpa liberari nullo pacto poſſit (per th. nat.). Complexu diuinarum perfectionum conſtituitur *maieſtas* ſ. *gloria* Dei. Qui de maieſtate diuina conuictionem ſibi parauit, *venerari Deum* dicitur; idemque ſi propendet ad demonſtrandam venerationem Deo debitam, *reuerentiam* ipſi exhibet. Omne illud actionum genus, quo continetur reuerentiæ erga Deum exhibitio ſiue ſignificatio, *cultum Dei* vocant.

§. XIX.
Cultus Dei eſt debitus.

Conuictio de perfectionibus diuinis haberi poteſt, eademque adquiri debet; quod vel ex eo patet, quia Deus eſt ſupremus creaturarum omnium dominus, qui ideo obſequium exquiſitiſſimum ſibi præſtari vult (per th. nat.), quod tamen præſtari prorſus nequit ſine adcurata perfectionum & virtutum diuinarum cognitione (per exper.). Debita eſt recta de perfectionibus diuinis conuictio ideo, vt debitum Deo præſtetur obſequium (per anteced.), per quod reuerentia ipſi demonſtratur; ea vero demonſtratio reuerentiæ Deo debitæ coincidit cum cultu Dei (§. præced.): *debetur ergo Deo cultus.*

§. XX.
Quid illuſtratio gloriæ diuinæ: datur obligatio ad eam.

Qui Deum colit, debitam ei exhibet reuerentiam (§. XVIII.); reuerentiæ Deo debitæ exhibitio ante ſe ponit rectam de perfectionibus diuinis conuictionem (§. cit.): fieri ergo nequit, niſi inſtituantur

tur actiones perfectionibus diuinis cum conuictione cognitis conformiter, atque sic recta de Deo cognitio sit ratio mouens earum. Agere ex motiuis perfectionum diuinarum, hoc est *illustrare gloriam Dei*, *obscurare gloriam Dei*, hoc est agere, quæ motiuis perfectionum diuinarum sunt contraria. Quum ergo Deo debeatur cultus (§. XIX.); *eadem obligatio tendit ad illustrationem gloriæ diuinæ.*

§. XXI.

Obligatio ad illustrandam gloriam Dei est summa.

Debita est illustratio gloriæ diuinæ (§. XX.), i. e. obligamur ad illustrandam gloriam Dei, quoad per nos fieri potest. Omnis obligatio ducitur a motiuis (per princip. mor.); per consequens quantitas obligationis æstimanda est & metienda ex quantitate motiuorum, quibus constituitur obligatio. Quo plura ergo sunt & grauiora motiua; eo fortior & maior est obligatio. Iam, si tot tantaque insunt ei obligationi, quæ ad illustrandam Dei gloriam spectat, motiua, quot quantaque non deprehenduntur in vlla alia, sequitur, illam esse summam. Quod prius est in illo connexo, ita demonstratur. Id omne, quod homo in se habet & extra se, non a se ipso habet, sed a Deo in ipsum profectum est (per th. nat.); ideo homo se ipsum ad Deum referre debet, quum per se esse nequeat: prior igitur est & antiquior obligatio, quæ Deum respicit, ea, quæ ad ipsum pertinet; per consequens *plus Deo, quam sibi quilibet homo obligatur.* Eadem plane est aliarum omnium creaturarum adeoque etiam aliorum hominum ratio, quorum omnimoda a Deo depen-

dentia euidens est satis. Quisque enim facile sentit, priorem & potiorem esse eam obligationem, quæ ad Deum spectat, qui omnino ab alio non pendet. Quapropter *plus Deo, quam vlli enti finito quilibet obligatur*. O. obligatio aut ad Deum aut ad hominem ipsum, aut ad aliud quoddam ens finitum pertinet; harum obligationum prima quum sit superior altera & tertia, concludendum est, *obligationem, quæ ad illustrandam Numinis gloriam spectat*, siue ad cultum diuinum se refert, *omnium maximam esse & summam*.

§. XXII.

Minor est obligatio ad vitam conseruandam, quam ad gloriam Dei illustrandam.

Vita hominis absolute, i. e. præcise quatenus est in homine, spectata pertinet ad ipsum & obligatio, quæ vitæ conseruationem concernit, ad ipsum spectat; sibi ipsi igitur homo in eo obligatur. Sed plus Deo quilibet obligatur, quam sibi (§. XXI.): obligatio, quæ Deum respicit, spectat ad ipsius cultum (§. XIX.), adeoque ad illustrandam gloriam eius (§. XX.): quapropter magis studendum est illustrandæ gloriæ diuinæ, quam vitæ conseruandæ. *Minor est igitur obligatio ad vitam conseruandam ea, quæ illustrationem gloriæ Numinis diuini imponit.*

§. XXIII.

Vita quando ob illustrationem gloriæ diuinæ derelinquenda sit.

Vbi duæ vel plures leges & quæ his respondent semper, obligationes ita sibi occurrunt, vt stare in casu obuio simul non possint, exceptio fiat oportet

tet (§. IV.); ſed, vt recte fiat exceptio, opera danda eſt (§. XII.). Ne ergo peccetur, omne iudicium ferendum eſt ex quantitate legis ſ. obligationis (§. XIII.). Itaque maior obligatio ſemper anteponenda eſt minori (§. eod.). Obligatio ad illuſtrandam gloriam Dei omnium maxima eſt & ſumma (§. XXI.) atque ſic maior etiam & ſuperior illa, quæ ad vitæ conſeruationem tendit (§. XXII.); per conſequens, ſi vitæ conſeruatio fieri non poſſit ſimul cum gloriæ diuinæ illuſtratione, *vita derelinquenda eſt, vt gloria Dei fiat illuſtrior.*

§. XXIV.

Praeceptum naturale de illuſtranda gloria Dei ob extremam neceſſitatem violare non licet.

Is ſtatus, in quo lex de vita conſeruanda cum alia quacunque lege in caſu obuio pugnat, eſt extrema neceſſitas (§. IX.): ſi cogit neceſſitas, retinenda ſemper eſt obligatio maior, omiſſa minori (§. XIII.). Quicquid cum hoc fundamento conciliari nequit, id in ſtatu neceſſitatis non licet (§. XIV.): intermittere illuſtrationem gloriæ diuinæ ob vitam conſeruandam, cum fundamento antea poſito conciliari non poteſt (§. XXIII.): ergo *ne ob extremam quidem neceſſitatem licet violare præceptum de Numinis gloria illuſtranda.*

Dicet aliquis fortaſſe 1) eſſe eam legem, quæ vitæ conſeruationem præcipit, naturalem abſolutam & ideo plane immutabilem: quare non intelligi, qui poſſit fieri, vt eo caſu, de quo dixi, liceat vitam dimittere neque ejus conſeruationi ſtudere amplius. Talia dicenti ſic reſpondeo: reuera plane

non

non mutatur illa lex de vita conseruanda, si casu eo, quem nominaui, deseritur vita, namque in omni lege modus explicandus est, quo præcipitur aliquid a lege. Id quale sit, ita intelligendum est. In omni lege siue præcepto modus aliquis continetur, quo id accipiendum est, quod præcipitur. Vltra illum modum non extenditur lex, sed vbi modus desinit, ibi desinit ipsa quoque lex. Is modus igitur quærendus est & explicandus, præsertim in legibus naturalibus. Lex ergo illa, quæ præcipit vitæ conseruationem, eo modo est intelligenda & explicanda, qui fuit a me declaratus, nimirum quoad fieri potest absque violatione eius præcepti de Deo recte colendo, s. gloria Dei illustranda. Secundum hunc modum est ea lex naturalis absoluta & ideo semper immutabilis; neque mutatur ea, si vita eo casu derelinquitur, quo eius conseruatio cum præcepto memorato stare nequit: eo enim non extenditur lex illa.

2) Id quod affirmatum est a me, eam quoque ob caussam minus recte se habere cuidam videri potest, quoniam per vitam ipsam, si conseruetur, optime gloria Numinis illustrari possit atque ob id ipsum vitæ conseruationi maxime studendum sit, vt fiat gloria Dei illustrior, h. e. vt pateant aliis eo magis perfectiones diuinæ, quum e contrario, vita ablata, non possit amplius gloria diuina illustrari. Equidem non diffiteor, vitam posse egregie conducere gloriæ diuinæ illustrationi, atque ob id ipsum operam dandam esse, vt vita conseruetur, quo per omnem vitam nostris actionibus illu-

illustriorem efficiamus supremi Dei gloriam atque aliis eam sic cognoscendam præbeamus: sed id contra me nihil valet. Mihi enim est sermo de eo casu, quo conseruatio vitæ ita pugnat cum illustratione gloriæ diuinæ, vt insigniori quodam & præstantiori modo illustrari possit gloria Dei, si vita negligatur aut dimittatur, quam si nimis studiose conseruetur. Potest certe aliquando vnius hominis morte magis illustrari gloria Dei, quam mille hominum vita. Isti v. c. heroes, martyres, qui professionem veritatis cœlestis tam præclaro testimonio ornarunt atque suo ipsorum sanguine obsignarunt, sane in hoc, quod abiectis iis rebus & contritis, quæ alias mortalium iudicio gratæ, caræ & magnificæ habentur, acerbissimos cruciatus atque dolores summa animi constantia & diuina quadam virtute sustinerent, ipsamque vitam cum insignis lætitiæ significatione profunderent, pro vero Dei cultu retinendo, magis gloriæ diuinæ illustrationi consuluerunt, quam si cuique illorum per mille annos viuere contigisset.

Quærendum nunc est: an liceat, ob extremam necessitatem præceptum aliquod Dei positiuum violare? De quo mox patebit, quod sentiam.

§. XXV.

In statu extremæ necessit. præceptum Dei positiuum violare quando non liceat.

Sunt quidam peruersissimi homines, religionem siue cultum Deo debitum adeo contemnentes, vt ipsi

ipsi non modo parum de illustranda gloria diuina sollicitos se ostendant & eamdem potius quolibet actionum genere obscurent, sed & alios in eiusdem improbitatis societatem inducere moximopere nitantur, quorum factis istius Numinis maiestatem proscindi quantopere lætentur, vultu & verbis sæpe significant. Fieri igitur potest, vt a quopiam ex illo pestilentissimo hominum genere, sub comminatione grauissimorum malorum & in his vitæ auferendæ, si obtemperare nolit, ad talem actum, in quo manifesta præcepti cuiusdam diuini expressi & positiui continetur violatio, adigatur aliquis, neque alium in finem, nisi vt contumelia adficiatur Deus & maiestas ipsius ludibrio habeatur atque aliis quoque occasio contemnendæ religionis præbeatur. Sumitur hic comminatio vitæ auferendæ, si resistatur alterius voluntati (per anteced.), quæ quidem comminatio talis esse debet, vt mors aut certe euidens mortis periculum vitari non possit, nisi velit alter committere, ad quod committendum cogitur (per hypoth.). *Exsistit* igitur *eo casu status necessitatis extremæ* (§. IX.), quoniam lex de conseruanda vita stare hic nequit cum obseruatione alius præcepti. Ex superioribus intelligitur, si actus præcepto Dei expresso & positiuo contrarius, eo modo, quem supra definiui, editur, cedere in contemtum & opprobrium Dei & perfectionum diuinarum manifestum, atque sic gloriam Dei obscurari (§. XX.). Quocirca, quum ne ob extremam quidem necessitatem liceat committere aliquid, ex quo gloria Dei obscuretur, aut quod eius illustrationi officiat (§. XXIV.); sequitur, *violationem præcepti diuini positiui & expressi*, vbi manifesta eidem coniuncta est gloriæ diuinæ obscuratio, *excusatione necessita-*

tis

tis tegendam non esse, sed quia *vita* eo tempore conseruari amplius non potest, *dimittenda est potius*, *quam vt a lege Dei discedatur*: nam rectius agit, qui moriendi necessitati paret, vt sic tendat ad illustrandam Dei gloriam, quam ille, qui vitæ studet cum gloriæ diuinæ detrimento (§. XXIII. §. XXIV. not.).

Clariora vt hæc fiant, adponam exemplum, ductum a disciplina Iudæorum. Deus, qui modo peculiari huic populo olim præerat, præcipiebat, ne carnem ederent suillam. Erat hoc præceptum positiuum, quum a voluntate Dei libera penderet (§. XVI); quæ tamen semper regulis summæ sapientiæ adcommodatur, neque vnquam ferri potest ad aliquid, cuius non detur ratio, in intellectu diuino præstruenda. Cogitemus Iudæum quemdam eo tempore, quo valebat adhuc ea lex, incidisse in cœtum profanorum hominum, qui omni ratione eum impellerent, vt carnem suillam comederet, & nisi hoc facturus sit, mortem minarentur. Quid tum faciendum ei fuerit, quæri hic potest non inutiliter. Indignum prorsus & nefas fuisse arbitror, si quis Iudæorum tum sibi concessum putaret, vitæ conseruandæ caussa præceptum Dei negligere & contra illud peccare. Ii enim, qui Deo vero, quem Israelitæ colebant, aduersabantur neque eum agnoscebant, ea mente ipsi obtrudebant carnem vetitam, vt ostenderent, nullum adhibendum esse Dei præceptis honorem, neque valere tantum debere apud illos voluntatem diuinam, vt alligatos sese arbitrarentur, ne discederent. Satis erat igitur manifesta intentio, prorsus

in

in id directa, vt, si possit fieri, ignominiam perfectionibus Numinis adspergerent. Atque eam ob caussam, vt praui eorum conatus euerterentur hisque resisteretur, eo maiori animi constantia efficere quisque Iudæorum debuit & honorem Dei summum in hoc ipso tueri, vt ab eius præceptis nullius mali metu se dimoueri ne pateretur, sed ad vitam, & si qua res potuit ad hanc addi, deponendam promptum se exhiberet, in quo significabat, se malle vita carere, quam ea sic vti, vt sanctissimo Numini opprobrio sit.

§. XXVI.

Quando liceat discedere a pracepto Dei ob necess. summam.

Vitæ conseruationi studeamus, quoad per legem de illustranda gloria Dei fieri potest: nam ea sola ratio adlata est (§. XXIV. XXV.), cur viuendi studium posthaberi interdum debeat. Et ea vitæ conseruandæ cura ita nobis a Deo imposita est, vt ipse, si res postulat, saluberrimis præceptis nos adiuuet. Ponamus igitur præceptum quoddam ideo a Deo fuisse stabilitum, vt eo rectius per illud sanitati & per consequens vitæ hominum prospiciatur; accidere autem ob singularem rerum coniunctionem, vt, si ei legi pareatur, vita propter hanc ipsam legem periclitetur & perdatur. Iterum exsistit status extremæ necessitatis (§. IX.). Quis non intelligit, eo casu contra benignissimam Dei voluntatem fieri, si quis simpliciter obtemperandum, neque vitæ, quæ præstantissimum munus Dei haberi debet, consulendum existimauerit? *Sub his igitur determinationibus*, quæ sunt a me positæ, nimirum vbi

vbi constare satis potest, rationem legis a Deo latæ ad id non extendi, quod in casu obuio infertur, sed ei potius aduersari, nempe amissioni vitæ, *si interveniat extrema necessitas* & salua illustratione gloriæ diuinæ vita conseruari possit (conf. §. XXV.), *illicitum putandum non est, recedere a tali præcepto*: nam reuera non receditur a sensu legis aut a mente & voluntate legislatoris, quippe quæ ad id non fertur, vt vita eo casu negligatur, sed a littera legis fit tantum discessio: sed ad sensum magis, quam ad litteram legis esse animum aduertendum, per se patet.

Cautio tamen maxima adhibenda est, ne legibus diuinis aliquando falsæ adfingantur rationes: omnium enim præceptorum diuinorum rationes adcurate velle perspicere, temerarium est.

Eiusdem exempli, quo vsus sum ad §. præced. hoc quoque loco poterit esse aliqua vtilitas. Constituas v. c. Iudæos fuisse ab hostibus obsessos vel incidisse in alia similia, quæ esum carnis suillæ ita suaderent, vt, si ea vesci noluerint, fame ipsis pereundum fuisset: sane hæc non fuit ratio legis, quam Deus ipsis tulit de non comedenda carne porcina, vt eapropter perirent, sed ea potius fuisse videtur, vt Iudæi esu pinguioris carnis, qualis est porcina, ne immunditiem corporum augerent neue firmarent dispositionem, quæ ipsis inerat ad fœdos & contagiosos morbos, v. c. lepram. Obseruatur enim a medicis, esum carnis pinguioris non conducere corporibus, in quibus iam exsistit dis-

T positio

positio ad immunditiem, ceu caussam plurium morborum. Benignissimum igitur Numen hac lege cauere voluit Iudæis ab iis rebus, quæ sanitati ipsorum & vitæ nocere poterant. Quodsi vero manifestum obuersaretur mortis periculum, quod vitari non poterat, nisi ab illo præcepto recederetur, ego sane nolim vituperare hoc factum, quum maxime hoc benignissimæ voluntati diuinæ conueniret, neque eius legis ratio huc vsque extenderetur.

Non alienum a re nostra est illud quoque, quod legitur in codice sacro de panibus oblationis. Ii quidem erant in vsum sacerdorum destinati, quos tamen comedere Dauidi religioni non fuit, quum se videret necessitate coactum. Intelligebat enim rationem legis ad hunc casum non debere referri. Prouisum enim erat indigentiæ sacerdotum, vt haberent, ex quo alerentur; itaque potius significabatur, Deum esse vitæ amantissimum, neque interitu cuiusquam delectari. Quare si quis alius, qui non erat sacerdos, necessitate & ea quidem extrema cogeretur panes oblatos comedere, impune hoc fieri potuit, si quidem gloria Dei per hoc non obscuraretur.

Progrediendum nunc est ad alteram huius tractationis partem, in qua illud mihi offertur inquirendum, quid necessitate extrema vrgente liceat in alios homines, quod sequentia docebunt.

§. XXVII.

§. XXVII.

Licet vti aduersus laedentem defensione.

Qui ostendit animum alterum quocunque modo lædendi, is *adgredi* alterum dicitur; alter vero, qui aduersus læsionem ab alio sibi intentatam quocunque modo se tuetur s. eam quocunque modo amouere studet, *defendere* se dicitur. Quæ quidem vocabula strictius aliquando accipiuntur de adgressione & defensione, in qua insignis quædam vis adhibetur, quæ ideo *violenta* nominatur. Ius naturæ vetat quemquam lædere, & si quis læditur, eidem tribuit facultatem moralem læsionis quocunque modo amouendæ. Ex quo perspicuum est, *omnem adgressionem esse contra ius naturæ & ideo illicitam; omnem vero defensionem iuri naturæ conuenire & licitam esse.*

§. XXVIII.

Ius defensionis quo sensu indefinitum dicatur.

Defensione vti licet ad amouendam læsionem, & per consequens mala, quibus læsio constituitur, depellenda (§. XXVII.): vtendum igitur est finibus & modus haberi debet in defendendo, is nempe, ne plus mali alteri adferatur, quam sufficit ad id, cuius caussa defensio est suscepta, profligandum. *Generatim* ergo *possunt quidem termini defensionis adsignari*; sed quia intelligi & definiri non potest in vllo casu, quanam & quanta defensione opus sit; nisi antea intelligatur, quænam & quanta sit læsio; deinde etiam illud pendet a rebus circumstantibus, quo genere vis & quibus armis vtendum sit: *adcurate & speciatim definiri non possunt termini aut*

 modus

modus defenſioni adhibendus. Ex quo factum eſt, vt a quibusdam dictum ſit, *aduerſus eum, qui per vim alterum adgreditur, dari ius defenſionis infinitum*, aut potius *indefinitum*.

§. XXIX.

Adgreſſor quomodo fiat auctor neceſſit. extremæ.

Vis ideo adhibetur, vt is, qui eam adhibet, non poſſit tam facile ſuperari; ſed quia aut nunquam aut raro conſtat, quousque alter vim adhibiturus ſit, & quanta ſit ea, metuendum tum ſemper eſt de vita noſtra, & metus ille eſt verus. Ille metus efficit, vt ſit cogitandum de modo, quo obuiam eatur læſioni alterius (§. XXVIII); & ſi res cogit, ad profligandam læſionem, mala alteri inferre licet, quod vetitum eſt alias ſecundum legem naturæ. *Quoties igitur ab altero infeſtamur per vim*, talem quidem, cuius quantitas nos fugit, *exſiſtit ſtatus extremæ & abſolutæ neceſſitatis* (§. VIII. IX): Eſt enim hic colliſio legis de vita tuenda & eius de non inferendo alteri malo; & quia illa colliſio ortum trahit ab eo, qui animum nocendi oſtendit, *adgreſſor eius neceſſitatis auctor eſt.*

§. XXX.

Quid in auctorem extremæ neceſſitatis liceat.

Vitam aduerſus quemcunque tueri debemus, qui iniuſte eam petit, ideoque vis vi debet repelli; ſed repelli non poteſt vis aliena, niſi efficiamus, vt noſtra ſufficiat ad infringendos alterius conatus. Si quis per vim adgreditur nos, conſtare haut facile poteſt, quousque eam ſit adhibiturus & quum ab eo, qui infenſum ſe nobis præbet, quælibet mala

ex-

exſpectari poſſint, non absque ratione de vita metuimus (§. XXIX). Vim ergo maximam hic opponere licet ei, qui in extremam neceſſitatem temere nos adducit; maior vero eſſe non poteſt ea, quae tendit ad enecandum illum. Quamobrem *aduerſus eum, qui extremae neceſſitatis, cui implicamur, auctor eſt*, ſi alia ratione vim eius effugere plane non poſſumus, *iure defenſionis vti licet ipſius internecione.*

Ex eo fit, vt aduerſus latrones & fures nocturnos quiduis licere exiſtimetur: hic enim non adparet, quantum per vim conentur: ne igitur horum vi opprimamur, quocunque modo aduerſus illos ſe defendere licitum putandum eſt, ob metum extremorum malorum ſ. ob ſummam neceſſitatem.

Reſtat agendum de eo, quod licet ob neceſſitatem in eos, qui non ſunt auctores eius neceſſitatis, cui aliquis inuoluitur; vbi illud potiſſimum cognitione & adcuratiori euolutione dignum iudico: *num, ſi extrema neceſſitate implicitus ſis, iure poſſis officia non modo amoris, verum etiam ſtricti iuris, erga alios alioquin obſeruanda violare?* Isque locus non omni caret difficultate. Cautius arbitror pronuntiandum eſſe de hoc. Ego quidem adduci non potui, vt omnino me ad eam ſententiam adiungerem, quae vulgo ſolet ea de re ferri. Ad certa fundamenta omne iudicium reuocari oportere puto, quorum explicationem nunc addo.

 §. XXXI.

§. XXXI.

Quæuis officia amoris ob extrem. necessitatem cessant.

Ab amore officia humanitatis, aliis debita, ducuntur, & ab eodem proueniunt quælibet officia ad nosmet ipsos spectantia (per princ. mor.). *Eadem est igitur horum origo ab amore.* Quodnam itaque ex his ceteris anteferri debeat, id ex eo intelligendum est, quodnam prius altero ab amore præcipiatur. Primum hoc præcipit amor cuique a natura impressus & innatus, se ipsum conseruare vitamque a vi aliena tueri: nam si vita carendum est, nec sibi, nec aliis quisque prodesse poterit; vita igitur in reliquis officiis omnibus substernitur, tanquam id, sine quo satisfieri his non potest. Ex quo sequitur, *legem de vita conseruanda cuique antiquissimam omnium esse oportere & reliquis officiis sibi aut aliis hominibus præstandis, quæ ab amore orta sunt, anteponendam.* Vbi status extremæ necessitatis exsurgit, lex de vitæ conseruatione consistere nequit cum alia quadam lege simul in casu obuio obseruanda (§. IX); ea vero lex prior est reliquis quibuscunque officiis, quæ ab amore ducuntur (per anteced.); per consequens, si habeatur ratio fundamenti §. XIII. positi, intelligi potest, *ob extremam necessitatem cessare quælibet officia humanitatis.*

Ita v. c. si quis captiuus a barbaris tenetur & ea vix instructus est pecunia, quæ sufficit ad libertatem & vitam sibi redimendam, iniquum foret velle, vt ipse in summa necessitate constitutus, alium quemdam sua pecunia iuuaret: quia ipsius

ipſius vita euidens periculum incurrit, ſi non habet, vnde eam redimere poſſit ſeque a barbarorum manibus liberare. Quamquam igitur alias hoc eſſet humanitatis, egenum ſublenare, hoc tamen caſu, quo ſine manifeſta vitæ periclitatione fieri nequit, tale officium iure intermitti poteſt. Eodem modo res ſe habet, ſi quis inciderit aquarum fluctus, atque opem ſibi ab alio ferri velit, qui tamen ſubuenire non poteſt, niſi ſe ipſum vitamque ſuam in apertum diſcrimen coniiciendo: niſi aliæ ſint circumſtantiæ ſingulares, quæ aliquid hic momenti ferant, ad opem ferendam nulla datur eo caſu ab alterius parte obligatio.

§. XXXII.

Officia ſtricti iuris ob extrem. neceſſ. per ſe ſpectatam violare non licet.

Officia ſtricti iuris ſ. perfecta in his duobus continentur, vt ſuum cuique tribuatur, & ne quis temere turbetur in iis rebus, quæ ad ipſum pertinent; ſiue bona fuerint externa, opes, honores, exſiſtimatio & fama, ſiue vita aut res aliæ. Horum officiorum alia eſt, quam ab amore origo: quum enim cuique debeantur *per ſe* absque vllo amoris & beneuolentiæ reſpectu & ab iis quoque exigantur, qui ſe non amant, neque mutua beneuolentia ſe inuicem proſequuntur; *ab amore oriri non poſſunt officia ſtricti iuris, verum aliud ſit eorum fundamentum, magis neceſſarium, quam quod amore conſtituitur.* Quodſi igitur non ab amore oriuntur officia, quæ quisque ſtricto iure ſibi præſtari poſtulat, niſi ipſe prius aliquid peccauerit;

nec

nec vnquam fieri poterit, vt ob eam solam rationem aliquis liberetur ab obligatione ad eorum obseruationem, quia amor aliud suadet alicubi. Quid amor præcipiat aut suadeat, adtendi prorsus non debet, vbi de eo quæritur, quid ex rigore iuris obseruandum est. *Amor* igitur, licet aliquando suadere videatur, vt deseramus officia stricti iuris, *tantum valere non debet, vt violetur tale officium*. Ex quo consequitur, *collisionem talem*, in qua continetur repugnantia officii cuiusdam ab amore profecti & alius, quod stricto iure nititur, *per se*, nisi fortasse is, cui illud officium debetur, ipse aliquid peccaverit, ob quod alteri concedenda est defectio a tali officio (id quo modo fieri possit, ex sequentibus patebit,) *non posse excusare violationem eorum, quæ iure stricto s. perfecto aliis debentur*. Extrema necessitas includit vitæ nostræ periclitationem sub conditione alius legis obseruandæ (§. IX); vt vitam nostram tueamur & conseruemus, hoc *est* ab amore erga nosmet ipsos (§. XXXI): ergo exsistit hic collisio ab amore repetenda; talis collisio per se efficere non potest, vt officia stricti iuris violare liceat (per anteced.); per consequens, *ne ob extremam quidem necessitatem* per se spectatam *licet violare officia a iure perfecto orta*, erga illum quidem, qui non est eius necessitatis auctor.

§. XXXIII.

Eatenus modo in statu extrem. necess. violare licet officia stricti iuris, quatenus ab alio aliquid peccatur.

Quamquam ex sola collisione aut necessitate per se ratio sumi non possit, cur licite ab officiis per-

perfectis discedatur (§. XXXII.); ex eo tamen non sequitur, fieri hoc non posse tum, cum ille, qui tale officium sibi præstari postulat, ipse aliquid peccat, neque ita agit, vti debuit, quando necessitate premi vidit alterum. Si quis enim videt alterum summa necessitate implicitum, neque tamen eum se præbet, quem debuit, ipse primus partes suas derelinquit & hoc ipso rationem & occasionem suppeditat alteri violandæ obligationis, quæ, nisi in ipso vitium esset, violari non poterat. Num igitur ob extremam necessitatem officia stricti seu perfecti iuris erga eum, qui non est eius necessitatis auctor, violare liceat, iudicari debet ex eo, an is, erga quem violantur, aliquid peccauerit. *Eatenus modo licet violare officia stricti iuris ob extremam necessitatem, quatenus hic ab ipso aliquid peccatum est, in quem violantur.*

§. XXXIV.

Quomodo hoc fiat, vberius declaratur.

Quisque alterius perfectionibus tamquam suis studere tenetur (per princip. mor.); in isto studio perfectionis maiorem semper sequi debet perfectionem; vita præstat præ ceteris quibusuis bonis externis, vt opibus, diuitiis & quæ sunt eiusdem generis. Quodsi igitur incidit, vt possit aliquis vitam alterius suo quocunque incommodo, quod tamen ad vitam non attinet, redimere & ei, in discrimine vitæ constituto, opem adferre, aliquam sane molestiam aut aliquod rei suæ detrimentum vereri non debet, sed lubenti animo suscipere aut pati, vitæ alterius conseruandæ caussa. Id si nolit, officii sui immemor est & peccat. Atque sic *ipsius vitio contingit*, vt liceat alteri per vim illud exigere, quod voluntarie

lüntarie ipsi præberi oportebat, quamuis alioquin, si abfuisset extrema necessitas, vi exigere nefas esset. *Ea igitur ratione ob extremam necessitatem officia stricti iuris violare licet.*

Fac igitur v. c. me longinquum iter facientem incidisse in loca deserta, in quibus summa est omnium rerum ad victum pertinentium inopia, & postquam aliquot dies in iis errauerim, me tandem emergere, sed dira fame ita vexari, vt, nisi quam primum aliquid cibi capiatur, de me actum sit; me igitur progredientem, ab eo, qui primus mihi obuius est, panem aut quodcunque aliud ciborum genus, quo instructus est, petere, quantum quidem ad vitæ sustentationem pertinet, illum temere recusare & tam improbum esse, vt malit me perire, quam aliquantulum cibi gratis mihi præbere. Quis non videt, grauiter hic ab eo peccari, qui vitam meam qualicunque rei suæ detrimento redimere nolit. Quamquam ob extremam necessitatem per se solam non statim liceret officia perfecti iuris violare & per vim alteri aliquid eripere, hoc tamen tum quisque sibi concessum putare potest, cum alter ipse id non facit, quod debuit: hoc enim si faceret, vim adhibere fas non esset.

Equidem volunt aliqui explicare id, quod propositum est a me, ex communitate quadam bonorum, quam in statu extremæ necessitatis locum habere existimant, quæ efficiat, vt quisque re aliena

aliena vt sua vti possit. Sed differt hoc, quod in communitate bonorum, id, quod fuit in vsum conuersum ab aliquo, resarciendum non est, quum æque ad ipsum ac ceteros pertinet, sed si quid ob extremam necessitatem alteri ablatum est, fieri debet reparatio, vbi cessauit necessitas. Solet quæri: *an liceat secundum legem naturæ, alteri, qui nulla ratione nos lædit, vitam adimere, vt nostra conseruetur, si aliter ea conseruari non possit?* Quod quidem a plerisque licitum habetur, mihi tamen adcuratiori cognitione dignum visum est. Habe ergo sequentia.

§. XXXV.

Vita priuare alium innocentem sui conseruandi caussa non licet.

Vita alterius æque cara ipsi est & debet esse, ac nobis nostra est. Ergo si contingit, vt alter non possit vitam nostram conseruare, nisi suam perdendo, nulla est hic obligatio, cur suam perdat & nostram conseruet, quum vtrinque sit eadem quantitas boni (§. XIII.). Et quum vitam propriam conseruare sit ab amore in se ipsum; vitam vero aliorum ab interitu vindicare pendeat ab amore erga alios; amor vero in se ipsum prior sit amore erga ceteros (§. XXXI.): recte facit vtique, qui suæ saluti prospicit, absque tamen vlla alterius læsione, vbi alienæ consulere non potest, nisi propriam negligendo. Itaque si nolit aliquis morte sua vitam nostram redimere, in eo nil quidquam peccat; per consequens nulla exstat caussa, cur ad id cogere eum possis vitamque ei inuito auferre (§. XXXIII.).

Ex

Ex quo concludendum eſt, *vita priuare alterum ob extremam neceſſitatem, in quam præter eius culpam incidimus, non licere.*

Vtar exemplo, quod plerumque huc adferri ſolet. Conſtituas hominem, dum hoſtis acriter eum perſequitur, fugientem, per anguſtum pontem tranſire neceſſe habere; properanti ei obuium fieri eodem ponte alium imbecilliorem quidem ſed prorſus innocentem, quem niſi e medio tollat, & in aquas deiiciat, periculum impendere, ne ipſe capiatur & miſere interficiatur. Equidem multi hoc licite fieri exiſtimant, ego tamen ob rationes in §pho expoſitas me non poſſum ad horum ſententiam omnino adiungere.

Dixi de eo, quod a ſingulis in ſingulos fieri haut liceat, vbi nimirum res ceteræ vtrinque pares ſunt. Sed poſſunt omnino aliquando obuerſari circumſtantiæ ſingulares, quæ licitum id efficiunt, quod alioquin non licet: v. c. ſi ſalus publica cum ſalute ſingulorum colliditur, aut a parte vnius euidens ſit inſignis perfectio, quam ab altero exſpectare non æque licet.

Equidem videntur contra me pugnare canones quidam, qui vulgo noti ſunt, vt: *amorem incipere a ſe ipſo.* Quod ita verum eſt, vt per me ipſum §. XXXI. ſit ſtabilitum: ſed apertum eſt ſatis, hic dici tantum de eo, vbi officia amoris erga nos ipſos ſtare in caſu obuio non poſſunt cum certis

officiis,

officiis, ab amore erga alios ducendis; quo quidem casu dubitandum non est, quin amor sibi prius quam aliis consulat. Sed nunc quæritur aliud, nempe, an ob amorem sui liceat quoque officia stricti iuris violare erga alios, imo vitam aliis eripere, de quo quidem ex illo canone iudicari non potest. Deinde: *quemque sibi esse proximum*. Id tamen eodem modo est accipiendum, quem paulo ante declaraui & qui ex §. cit plenius est intelligendus. Tandem: *legem: conserua te ipsum, omnium esse primam*. Ex quo sequi putant, si aliter homo se conseruare non possit, quam perdendo & interficiendo alium, licere hoc. Quæ tamen non satis cohærent. Lex enim ista id modo dicit 1) vitam reliquis quibuscunque bonis nostris externis maiorem haberi oportere, 2) prius cogitandum esse de vita nostra conseruanda, quam de maiori aliis perfectione comparanda. Alios ob vitæ nostræ conseruationem quocunque modo in-perfectiores efficere vitamque ipsam absque vlla alia caussa subtrahere, per legem illam non permittitur.

§. XXXVI.

Tractationis pars postrema proponitur.

Restat vnus disputationis locus, nempe is, in quo videndum est, quid homini liceat in semet ipsum

ſum, vbi ſumma vrget neceſſitas. Id, de quo hic diſquirendum eſt, in eo maxime verſatur, *an mortem ſibi conſciſcere liceat, quando acerbius quoddam & miſerius adhuc mortis genus impendet?* Quo quidem caſu exſiſtit aliquod neceſſitatis extremæ genus. Lex enim de vitanda maiori imperfectione & per conſequens fugiendo mortis genere acerbiori, quippe quo magis imperficimur, videtur hic pugnare cum lege de non interimendo ſemet ipſo. Quid igitur in iſta neceſſitate faciendum ſit? vtiliter quæri poteſt. Poſſunt enim plures exſiſtere caſus, in quibus huius rei vſus cernitur. Ita v. c. ſi miles lethali vulnere ſic confectus ſit, aut ſi alius morbo quodam adeo grauiter decumbat, vt omnis eius curatio inutilis cenſeatur, nec vlla ſalutis ſpes relinquatur; quæritur, an ei liceat leuiori & faciliori modo mortem ſibi conſciſcere, quo citius a doloribus, quibus vehementer excruciatur, liberetur? Eadem eſt ratio, ſi quis inciderit in talem caſum, in quo fame pereundum ſibi exiſtimat, niſi citius anteuertat iſtud miſerrimum mortis genus, aut ſi quis ſe ab hoſte vel latrone immaniter peti animaduertit, a quo quæuis atrocitatis genera metuit, cuius tamen manus aliter ſe effugere poſſe deſperat.

§. XXXVII.

§. XXXVII.

Quid in statu extrem. necess. in semet ipsum liceat.

Equidem fundamentum illud, quod supra posui (§. XIII.), vult, vt necessitate & collisione vrgente eligatur malum minus, quo vitetur maius; sed sumitur ibi, quod malum maius sit æque certum ac malum minus. Alias enim si incertum fuerit malum maius, fieri potest, vt vtrumque vitetur atque tunc ratio exulat, cur alterutri temere aliquis se subiiciat. Genus mortis acerbius & atrocius est quidem malum maius, mortis genere leuiori & non cum tanto dolorum sensu coniuncto, si æque certum sit. Sed ii, qui congeruntur huc casus (§. XXXVI.), omnes eiusmodi sunt, vt non cum plena certitudine scire possis, an non dari possit liberatio ab isto mortis genere, quod aliquis sibi impendere statuit. Testis est experientia, morbum, quo quis conflictatur, aliquando talem haberi, qui, licet omnis cura adhibeatur, sanari non possit, & tamen valetudinem recuperari vitamque retineri. Ita quoque in ceteris casibus potest immitti tam varia & inexspectata rerum coniunctio, per quam fit, vt ex euidenti mortis periculo aliquis eripiatur. Ex quo adparere arbitror, in his casibus & aliis similibus mortem, quam quis sibi consciscit, esse certam, eam vero, ob cuius metum sibi illam consciscit, incer-

certam. Sed mors certa, opinor, maius malum eſt morte incerta; per conſequens hæc illi præferenda (§. XIII.). Quapropter *nulla eſt neceſſitas, ob quam ſibi vitam adimere licitum haberi poſſit.*

Autochiriam abſolute ſeu extra omnem colliſionem ſpectatam aut ob colliſionem vitæ cum alio quodam bono inferiori, illicitam habendam eſſe, hoc loco non eget diſputatione, quando de eo tantum dicitur, quod ſumma neceſſitate vrgente licitum eſt. Equidem in iſto argumento multa ſubtilius longe quæri & diſputari poſſunt, ſed limites huius ſcriptionis ſingula perſequi non permittunt. Quapropter finem hic pono.

IX.

ORIGINES

JURIS CIVILIS ET SACRI VEL VERE VEL FICTE A METV DUCTAE.

§. I.

Notio metus: quousque sit naturalis. In rebus humanis multa a metu dependent.

Magnam esse in rebus humanis vim *metus* ad eumdemque haut exiguam factorum institutorumque inter homines partem referri oportere, facile a quouis intelligitur. Quando enim *metuere* idem est, quod instantis mali iniucundam subire cogitationem, nosque natura auersamur, ex quo mali quiddam nobis euenturum credimus: adparet, *metum nobis esse naturalem.* Duo vero ad metum requiruntur, *primo* vt malum adsit; nam ab omni metu alienus est, in quem ne potest quidem vllum malum cadere, vti in Deum. *Dein* vt saltim probabili opinione illud exstiturum existimetur, quum alioquin perpetuo metu esset conflictandum, si sola eius mali, quod fieri possit, cogitatio metum iniiceret, nisi etiam cum probabilitate futurum crederetur; quippe qui vndique circumdamur istiusmodi rebus, quae nocere possint. *Multiplex est ille metus* pro innumera varietate malorum, quae respicit. Namque sub ista notione mali continetur, quidquid perfectione nos priuat & imperfectionis aliquid adfert, quumque diuersa sint perfectionis genera, quorum vnum in nobis residet, alterum extrinsecus adiungitur: metus non modo ad haec spectat, quae in deminutionem bonorum externorum cedunt,

dunt, verum illa etiam complectitur, quæ de iis bonis, quibus intra nos fruimur, detrahunt. Nimium ergo notio metus stringeretur, si eum semper ab *imminenti opum iactura* oriri putares; quin etiam ex iis omnibus efficitur, quæ quocunque modo iniucunde nos adficiunt, vti quum bona fama & existimatio violatur, aut corpus doloribus excruciatur. Sicuti enim bona fama vti & doloribus vacare instar boni habendum: ita quando illam *læ*sum iri, vel hos impendere prospicimus, non immerito metuitur. Est autem homo animal sagax & prouidum, facultate pollens & præsentiendi mala & excogitandi adminicula, quibus vitari & amoueri queant. Possem hic adlegare cumulum artium inventorumque humanorum, quæ ortum traxerunt a metu. Vt tegmina homines conficerent & vestes, metus adduxit: vt domicilia pararent, ædes construerent, metu effectum: idem compulit, vt adpositis aggeribus vim fluminum cohiberent: rei militaris scientiam, missilium & tormentorum vsum, defensionem vrbium, quidni ista omnia iniuriæ profligandæ inseruire metuque inuenta & postmodum aucta esse dicamus? Vniuersam quoque medendi artem huc referre posse mihi videor. Infinitum esset de his dicendum, quod vno hoc libello non satis explicari posse sentio. Sed tamen mihi talia reputanti & circumspicienti animo earum rerum multitudinem, quæ *metu vrgente* institutæ inter homines sunt atque cultæ, obuium fuit *ius*, cuius principia *quousque a metu petenda sint* eoque contineantur, operæ pretium existimaui paullo curatius cognoscere: præsertim quod video esse e recentioribus acuto ingenio viros, qui non modo iuris *intra ciuitatem* constituti, verum vniuersi etiam

cul-

cultus ac iuris diuini rationem & primordia a metu arcessunt. Id quale sit & in quantum vero consentaneum, hac scriptione explanabo & quidem eo ordine, vt *primum*, quid metus ad ipsam ciuitatis constitutionem attulerit: *deinde*, quid earum rerum, quae in ciuitatem inductae sunt iusque ciuile ingrediuntur, a metu pendeat; *tum* an eidem etiam religionis ac iuris sacri initia debeantur, inquiram.

§. II.
Triplex ciuitatis constituendae caussa commemoratur.

Varie tractant ciuilium rerum periti istum locum, in quo ciuitatis constitutae ratio exquiritur; *nonnullis* existimantibus, naturali motu & instinctu homines adductos in coetum talem coaluisse, cui ciuitatis nomen daretur: *aliis* indigentiam mortalium consociationis huius caussam habentibus: iterum *aliis* metu necessitatem impositam securitatis praesidia ex ista coniunctione quaerendi credentibus. Equidem triplicem hanc caussam coniungi posse non ibo inficias; vt sit tamen vna ex his potior & praecipua. Atque hanc ita comparatam esse debere opinor, vt non modo intelligatur, quare homines congregati fuerint, sed inprimis etiam, quare sub *communi imperio* congregatio facta, id quod ciuitatis primum & proprium est & maxime attendendum, quum de eius constitutione agitur.

§. III.
I. Instinctus naturalis vnice non est caussa ciuitatis.

Prima sententia praecipue *Aristoteli* placuit. Ita fere is in eam rem discurrit. Natura

 quem-

quemque ferri ad ſocietatem colendam cum aliis, & ex ſolitudine mœſtitia adfici: eique rei vel hoc argumento eſſe, quod natura homini duas nobiliſſimas facultates conciliauerit, *rationem* & *orationem*, quarum ope, quæcunque vitæ ſociali eſſent neceſſaria, facile pararentur & vinculum inter homines ſeruaretur. Quapropter quum ex ſocietate ciuili inter homines conſtituta huic ſtimulo ſatisfieri poſſe vidiſſent, naturam ducem ſequutos eiusque voci ad ſe ſociandum cum ceteris obtemperantes, in maiores cœtus coiiſſe taleque fuiſſe ciuitatis initium. *Ex his igitur perſpicuum eſt, natura ciuitatem eſſe & hominem natura ciuile animal eſſe.* Polit. L. I. C. II. Iſta ratio Ariſtotelica non prorſus a vero abludit, ſed caput diſputationis propius non attingit. Ineſſe in natura hominis rationem quandam, qua ad ſocialiter viuendum compellimur, nemo facile diffitebitur; licet poſſint iſti quoque ſtimuli, vti aliæ quædam procliuitates naturales, data opera & animo ad obſtinationem inducto, niſi penitus exſtingui, opprimi tamen & debilitari: id quod vſu venire in iis videmus, qui vitam ſolitariam coluerunt. Falli autem videtur alioquin perſpicaciſſimus philoſophus, quod propenſionis eius, quam a natura homini inditam eſſe contendit ad ſocietatem expetendam, limites non adcuratius ponit. Inuitat natura ad viuendum coniunctim cum aliis: ſed quousque, conſiderandum. Illud ſi vult natura, non ſtatim eadem definiuit, dimiſſa a ſingulis libertate & cuncta regendi poteſtate in vnum collata id fieri debuiſſe, vti in ciuitate accidit. Inſtigamur ad ſocietatem: idcircone ciuilem? Minime ſequitur hoc; nam ſunt aliæ etiam ſocietates minores. Quisque paterfamilias cum ſuis degebat in ſocietate, aut, ſi

ſi vellent, plures in cœtum vnum ſe vnire poterant, in quantum rebus ſuis conueniret, ſeruata tamen cuique in domum ac familiam ſuam poteſtate & libertate: vt vno omnes imperio tenerentur, nihil erat neceſſe propter hanc ſolam animi ad ſocietatem inclinationem, niſi grauior ratio ſuperueniſſet, ſuadens, vt, quæ ſingulis fuiſſet nocitura, in vnum transferretur poteſtas. Ex quibus tantum conficio, *non procedere iſtam concluſionem, quod natura duce quisque ſocietatis adpetens eſt, idcirco homines in ciuitatem ſe miſcuiſſe.*

§. IV.

Neque II. indigentia hominum.

Ad *alteram* ciuitatis conſtituendæ cauſſam quod attinet, ii, qui indigentiam nominant, eo potiſſimum argumento nituntur, vt dicant, vbi homines ſenſerint ſe ſingulos his omnibus, quibus aut neceſſitati vitæ humanæ conſuleretur, aut commoditas maior efficeretur, procurandis parandisue impares eſſe, præſertim poſtquam cultiores eſſe cœperint, vnde etiam rerum, quibus egerent, multitudo aucta; eique indigentiæ optime mederi ſe poſſe intellexerint vires conſociando, vt quisque ſuo iuuaret alterum & ab illo iuuaretur, quum non penes vnum omnium rerum copia & adeo perpetua vnius cum altero communicatione & huius ab illo participatione vtendum ſit: commodiſſimum ratos ſibi proſpiciendi remedium, ſi in vnum cœtum vnirentur & non minus ſinguli ſua commoda, quam vniuerſi commune bonum promouerent, ciuitatis vinculo ſeſe obſtrinxiſſe. Haut multo propior hæc ratio mihi videtur, quam

illa, de qua paullo ante dixi. Egebat homo homine; conceditur: illud vero addubitatur, vtrum egestas non potuerit aliter subleuari, quam ex nexu ciuili. Videmus vniuersas gentes pactorum fide coniunctas esse, commerciis vti, se iuuare inuicem; idcirco tamen communi imperio non parere. Quae res prohibuit, quo minus singulae familiae eodem iure vterentur sibique darent & ab inuicem acciperent, quibus opus cuique esset, ceteroquin autem libera quaeuis maneret? Cogitandum etiam, quo simplicior erat primis temporibus viuendi ratio, eo facilius aliquot familias sibi sufficere potuisse, dum tecta haberent, & seruorum satis esset & pecudum & agrorum. Valet Petroniana vox:

> Indum non fulgebat ebur quod inhaeserat auro
> Nec iam calcato radiabat marmore terra
> Muneribus delusa suis — —

Consona his sunt apud *Boethium*:

> Somnos dabat herba salubres
> Potum quoque lubricus amnis
> Vmbra altissima pinus
> Nondum maris alta secabat
> Nec mercibus vndique lectis
> Noua littora viderat hospes.

Praeterea nouimus homines multo libertatis quam aliarum rerum esse amantiores: *quare a veri similitudine alienius videtur, ob maiorem vitae commoditatem potissimum, dimissa a singulis libertate, sub vnum imperium confluxisse.*

§. V.

§. V.

III. metu orta est ciuitas.

Vt vero cominus agamus & qua demum ratione effecta sit ciuitas, videamus, ad metum deuoluimur, quem *tertio* supra loco posui. Maxima sane & premens ratio adferatur necesse est, vt intelligatur satis, cur a naturali libertate, qua non solent quidquam carius vel antiquius habere, discessum & in ciuitates itum sit. Ac talis ea sit caussa, vt vita, cui & ipsa libertas postponi debuit, periclitata fuerit, nisi obtemperaretur. Atqui talem fuisse facile intelligimus, si perpendimus, eam, quæ nunc est humanæ mentis peruersitas, ad iniuriam vimque sibi faciendam promptos reddere homines neque tam atrox esse scelus, quin ab hoc vel illo metuendum, nisi temeritas & ferocitas cohibeatur. At cohibendæ illius & refrenandæ non firmius aut efficacius remedium inueniri potuit, præter id, quod in sociando simulque communi imperio se subiiciendo positum erat. Ita viribus coniunctis robur accessit, quod separatis defuit: ita vrbes conditæ, munitæ, defensæ: ita vis facilius repressa, impetus perfracti, securitati subsidia vndique parata. Neque dissensionibus, quibus rumpi & in partes diuelli is cœtus potuisset, si suo cuique arbitrio, quibus ipsi visum fuerit, adiumentis, securitati prouidere permissum esset, materia relinquebatur, quando quidem, vni imperio fide data, quæ huic placuissent, ab vniuersis probari fas iusque erat. *Ergo* concludimus, *ciuitatis stabiliendæ caussam metum præbuisse.*

Coincidunt, siue metu conflatam dicas ciuitatem, siue propter securitatem. Illo videlicet impellente hæc instar finis præstituebatur illis, qui ciuitatem inirent.

Occurrit nobis aliquis dicendo, id ipsum, ex quo ciuitatis fundamentum iactum statuerimus, eiusmodi esse videri, vt deterreri eo potuerint homines, ne tale vinculum inter ipsos contraheretur. Nam si habuissent, cur a se inuicem metuerent, imprudenter fecisse hoc, quod propius sese copulauerint, quum sapientia præcipiat, vt separatim viuamus ab his, a quibus malum cum ratione metuimus. Responsum damus. Pertimuerunt sane, sed indeterminate, quod nesciebant, a quo præcise periculum immineret. Quodsi plures in ciuilem societatem consenserunt, nulla erat caussa, cur hi mali quidquam a se metuerunt, quod præsumi non potuit, vllum ex his in scelera propendere, quoniam tum potius ab imperio liber mansisset. Et si quis etiam in ea propenderet, ab ipso imperio promptum erat auxilium.

Securitatem illa quoque commoditas vitæ consequitur, quam nonnulli præcipuam ciuitatis stabiliendæ caussam fuisse arbitrantur. Nempe imperio constituto etiam rectius prouideri potuerunt, quæ ad vitam commode degendam pertinere visa sunt. Et ipse securitatis finis efflagitat, vt singulorum ciuium indigentiæ, quoad eius fieri potest, consula-

fulatur, ne ad illicitos & nefandos modos necessaria adquirendi prolabantur.

Quod ciuitatis præstantiam in eo posuimus, quod summa potestas ab omnibus *in vnum* confertur, id a quopiam eo accipi posset, quasi solum hoc de monarchia valeret & secundum id statutum omnis ciuitas monarchica esse debeat, cuius forma securitati inseruiat. Sed de vno hic dicimus non *physice*, tanquam de vno indiuiduo, sed *moraliter*, vbi designatur vna & indiuisa potestas, siue penes hominem vnum sit, siue plures, instar vnius eatenus considerandos.

Nos iam philosophamur; philosophandi autem ea est ratio, vt caussæ rerum ex interna earum conditione eruantur, isque philosophi munere functus censeatur, qui caussas adsignauerit naturæ rei ipsius congruas. Tales etiam hic adsignauimus, vbi quæstio de ciuitate agitur. Nulla enim ciuitatis naturæ conuenientior visa securitate. Interim in rebus moralibus id sæpe accidit, vt *agentium* caussæ ab his multum diffideant, quæ in *agendo* esse deberent. Neque adeo repugnabimus, si quis forsan existimauerit, interdum potius imperio per tyrannidem occupato ciuitatem natam esse. Nam quid naturæ congruens sit, id iam explicare ingressi sumus.

Ad sacram vero historiam nos conferamus, antiquissimorum humani generis monumentorum fidelem

delem conseruatricem, indeque aliquot exempla promamus, argumentum hoc illustrantia. Ita quando Gen. IV. Cainus vrbem exaedificasse legitur eique a filio Honoch nomen dedisse, metu id factum esse violentorum hominum, de quibus paullo post mentio iniecta est, verisimile omnino putamus. Inprimisque ea huius loci esse arbitramur, quae Gen. XI. de turris Babylonicae exstructione narrantur. Inficiandum non est, de fastu, confidentia & vanitate plurimum ei instituto admistum fuisse, quae erat ratio, cur tantopere Deo displiceret; sed eodem tempore securitati prouidendi animum fuisse eius conditoribus, satis, opinor, ab ipsis significatum est per hoc: *ne dispergamur*. Quippe vt vim a se propulsarent, neque impetu alieno fortiori tam facile e suo loco cedere cogerentur, ex hoc munimento constructo & nomini suo gloriam comparare, & pro securitate communi excubare volebant.

§. VI.

Natura sunt priuata nulla, communia omnia.

Venio ad locum iuris ciuilis maxime necessarium, in quo de *suo cuiusque* traditur; qui quousque a metu profectus sit, mox iudicabimus. Definiamus prius, quid eo vocabulo hic designari & comprehendi velimus. Ea, quae quisque a natura accepta intra se tenet, vt mentem, rationem, sensum, vires corporis, ingenii facultates, ita ad eum pertinere, vt nemo quisquam iuris aliquid in ista habeat, non eget vlla disputatione. Sunt enim ista

paria

paria & quamprimum aliquis esse cœperit, ita iam adsignata ei, vt sine iniustitia nihil eorum demi aut imminui possit. Dispar plane est rerum externarum ratio, de quibus quærendi locus datur, *vtrum etiam per naturam cuiusquam sint propria*, an iisdem cuique, quantum necesse sit, vti liceat. Si nos spectemus, vti natura sumus, perfecta paritas obtinet, nec quidquam vni debetur, quod non idem alter eodem iure sibi debitum efflagitare queat. Eademque est ipsarum rerum, quæ sunt extra nos, conditio & natura, vt nullatenus vni quam alteri sint coniunctiores. Aedes, horti, villæ, a quo possideantur, a me, an alio, perinde est: Indiæ diuitiæ siue in Batauos, siue Lusitanos, siue ceteram quamcunque gentem cedant, nihil eius terræ refert. Ergo nec in nostra natura, nec in natura eius rei, quam quis propriam habeat, ratio reperitur, cur non æque sit alterius. Inde prodit: *per naturam solam non vllam rem magis ad quemquam pertinere, quam ad omnes.* Ad auream ætatem hoc transfert *Virgilius*:

> Ante Iouem nulli subigebant arua coloni
> Nec signare quidem aut partiri limite campum
> Fas erat.

Nec aliter res definienda, quum e iure diuino iudicatur. Per diuiniora oracula traditum accepimus, generis humani parentem terræ dominum a Deo fuisse constitutum. Idque ius ad vniuersam eius progeniem ita spectabat, vt quicunque ab ipso & posteris eius gignerentur, rebus terrenis, in quantum conueniret, vtendi ius potestatemque haberent.

Neque

Neque vero tamen plus quiddam vni præ ceteris datum, ſed *communiter omnia omnibus conceſſa.*

§. VII.

Res in dominium ceſſerunt a) *occupando.*

Incidimus in dominium, cuius ortum nunc videamus. *Dominus* quum is dicitur, qui rem ita propriam habet, vt quocunque modo in vtilitatem ſuam conuertere poſſit: neminem dominum eſſe dicendum, niſi qui alium, quisquis ſit, ab illius vſu excludendi poteſtate inſtructus ſit, patet; nam ſi cui alii re vtendi idem ius concederetur, illius vſum reſtringi vel impediri ex hoc, neque adeo dominium ſupereſſe, quis non videt? Sed quia a natura ſola nulla ratio reſultat, quare non eodem modo cuique omni re vti licitum eſſe ſtatuamus (§. VI.): *conſequitur, non quemquam per naturam vllius rei, extra ſe poſitæ, eſſe dominum.* Hoc negato principia dominii ex alio quærenda. Interdum ius aliquod, cuius ratio vnice in natura non reperitur, oriri poteſt, ſi factum cuiusdammodi acceſſerit. Duobus præprimis factis dominium conſtitutum fuiſſe videtur, primum *occupatione*, dein *pactione*. De occupatione primo loco. Rem *occupare* dicimur, quam ita recipimus, vt ſit noſtra, quæ antea nullius fuerat. Iam quum velit rem habere propriam, qui recipit & eamdem nanciſci poſſit, ſi non vllius ius obſtat; omne autem impedimentum proprietatis aut a voluntatis aut potentiæ defectu procedat: *occupando res effici poteſt noſtra*, ſeu quod eodem redit, *per occupationem dominium adquiritur.* Hanc dominii originem fuiſſe haut leui ratione adducimur, vt credamus. Dominium ab his

rebus

rebus cœptum esse, quæ simplicissimæ etiam vitæ conueniebant, credibile est; quoniam vetustiora sunt illius initia, quam arte & ingenio multa essent producta. Itaque agri, siluæ, montes, pecora, prius in possessionem iuerunt; post etiam illa, quæ studio magis & labore hominum inuenta sunt & effecta. Illorum autem vastitas & amplitudo fecit, vt in ista, quæ tum erat paucitas hominum, ita haberentur, quasi nullius essent ex *eoque daretur occupandi facultas*. Ergo sic concipio animo dominii ortum, vt quisque ex ista rerum copia, quod ipse vellet, sibi deligeret, non reluctante vllo, qui facile alia, suo forsan ingenio aptiora, inueniebat: occupata postmodum, prout videretur, disponeret & elaboraret: atque ita, negato dein aliis suæ industriæ fructu, iure proprio instar domini retineret. *Quare per occupationem in dominium cesserunt, quæ alias nullius dominio subiecta*.

Vtrum occupatio hic recte statuatur, dubitauerit aliquis propter id, quod in his modo locum habet occupatio, quorum nemini ius est, prima autem hominum conditio talis erat, vt non tam *nemini ius fuisse* dicendum sit, quam *idem fuisse omnium*. Sicuti igitur, quando hæreditatem paternam plures liberi coniunctim possident, ob iuris paritatem, non cuique, quod velit, arripere licitum, *ita non magis singulorum occupationem valuisse in his, quæ in vsum omnium essent destinata*. Dandum hoc est sane, res, quæ dominio sunt occupatæ, ad vsus omnium antea spectasse, sed indefinite eousque modo, vt quisque haberet satis.

Sed

Sed quum satis tum cuique reliquum esset, absque eo, quod hic vel ille occupabat, instar haberi potuit, ac si nullius esset & adeo occupari.

Ob eamdem rationem, quæ adlata est a communi harum rerum in vsum omnium destinatione & iuris naturalis æqualitate, noua dubitatio moveri potest: *an ista bona ab his, quibus prius nasci contigit, ita occupari potuerint, ne posterius viuentibus*, diuisis iam & in dominia quorumdam distributis bonis, *conquerendi caussa præbeatur, ab omni possessione vacuos se relictos, quum sibi tamen idem cum illis ius sit.* Speciosum est hoc & graue. Illud enim si iniuste esset factum, vt in dominium acciperentur occupando hæc bona, quidni furari & rapere, quibus opus esset, liceret his, ad quos ob illorum anticipatam occupationem nihil venerit, non video. Sed ita diluendum arbitror. *Primo* quemque tantum occupasse existimo, quantum sibi opus esse iudicaret. At id iure fecit. Qui autem suo vtitur iure, non quemquam lædit. Ergo prima ista occupatio iusta erat. *Deinde* non omne occupandi ius ceteris, qui posterius, etiamnum, nascuntur, præreptum est. Vastissimæ enim adhuc sunt in orbe regiones, quas colere liberum est, cui libet. Ad Afros, ad Indos se conferat, qui queritur, nullam sibi esse in Europæis regionibus possessionem, aut qui maiorem cupit.

§. VIII.

§. VIII.

b) *Paciſcendo.*

Acceſſit poſt hæc pactio. Quæ a quouis occupata fuerant, ne in poſterum eriperentur, conſenſu factum putandum. Siue enim cogitemus *expreſſa* declaratione inter hos, qui tum erant, conventum, vt cuique, quod ſibi vindicaſſet & in quo laborem & ſtudium conſumſiſſet, intactum relinqueretur: ſiue *tacite* in id conſenſiſſe arbitremur, dum nemo turbaret alterum, ſed eodem modo, quo ſibi aſſertam volebat poſſeſſionem permanere, illum vti quiete pateretur; vtrinque pacti ratio adparet. Exinde concludamus: *dominium etiam pactorum fide niti.* Senſim vero paullatimque exſtiterunt dominia. Neque enim iſta rerum diſpartitio eodem tempore fieri potuit, neque, vt fieret, conſultum viſum. Quædam proprietatis iure ſuſcepta, quod commodum ſic videretur: alia in communione relicta, dum maior iis diuidendis convenientia cerneretur. Principio forte fructus dominiis diſtincti, poſt eæ quoque res, quarum eſſent fructus, dominos acceperunt. Igitur recte *Cicero* primo libro officiorum: „ſunt autem priuata nulla, „natura, ſed aut veteri occupatione, vt qui quon„dam in vacua venerunt; aut victoria, vt qui bello „potiti ſunt, aut lege, pactione, conditione, for„te. Ex quo fit, vt ager Arpinas, Arpinatum dica„tur; Tuſculanus, Tuſculanorum. Similisque pri„vatarum poſſeſſionum deſcriptio. Ex quo quia „ſuum cuiusque fit: eorum, quæ natura fuerunt „communia, quod cuique obtigit, id quisque te„neat.“

§. IX.

Dominii necessitas nulla est, nisi immodicus rerum vsus & praua hominum voluntas praestruitur.

Deum creaturarum, inprimis ratione vtentium, necessitati benignissime iuxta & sapientissime prouidisse, improbus sit, qui velit negare. Quod si vere adfirmatum est, tantam quoque earum rerum copiam effecit, quarum vsu mortales carere non potuerunt, vt omnibus sufficerent. Cogitemus iam, voluisse homines his rebus modice vti & prout natura exigeret, pro sua quemque parte operam & studium attulisse: commune bonum tanquam suum seque vniuersi ciuem respexisse: vbique etiam ad iuuandos alios & subleuandos promptum se exhibuisse: a cupiditate, vi, scelere sibi cauisse: amicitiam virtutemque coluisse; ad vtilia quaeuis paratum animum ostendisse: omnique diligentia in officiorum omnium obseruationem incubuisse; *quare in eo statu non communi iure bona retineri potuerint* ex iisque sic retentis & amplificatis rebus humanis egregie consuli, plane nullam rationem video. Et illuc redeunt omnia, quae de aurei seculi praestantia finxerunt poetae, non quam felices olim fuerint mortales, sed quam esse potuerint, praefigurantes: de quo sic *Ovidius* L. I. met.

> Aurea prima sata est aetas quae vindice nullo
> Sponte sua sine lege fidem rectumque colebat.

Paullo post:

> Nondum praecipites cingebant oppida fossae
> Non tuba directi, non aeris cornua flexi

Non

Non galeæ, non enſis erat: ſine militis vſu
Mollia ſecuræ peragebant otia gentes.
Ipſa quoque immunis raſtroque intacta nec vllis
Saucia vomeribus per ſe dabat omnia tellus.

His ſimilia apud *Tibullum* Eleg. L. I.

Non domus vlla fores habuit, non fixus in agros
Qui regeret certis finibus arua lapis
Ipſæ mella dabant quercus vltroque ferebant
Obuia ſecuris vbera lactis opes
Non acies, non ira fuit, non bella: nec enſes
Immiti ſæuus duxerat arte faber.

Nec minus eleganter *Seneca* in Octauia:

Non bella norant, non tubæ fremitus truces
Non arma gentes, cingere aſſueuerant ſuas
Muris nec vrbes: peruium cunctis iter
Communis vſus omnium rerum fuit.

§. X.

Ad ſtatum præſentem dominium eſt adcommodatiſſimum.

Ab iſta vero frugalitate, mentis & morum integra & incorrupta ratione ſi diſceſſerimus & homines, vti nunc plerumque ſunt, intuemur, cupidi, maligni, feroces, ad luxuriandum proni, effuſi, ſibi indulgentes, laborem adſpernantes, inuidi, fraudis & inſidiarum pleni, naturam excedentes, in omni officiorum genere remiſſiores: grauiſſimæ ſuadent rationes, vt ſeiuncta habeant dominia;

 quum

quum apertissima esset bonorum communio perpetuis altercationibus materia. Quid enim tum futurum esset, facile est arbitrari. Videlicet quum plerarumque rerum ea sit conditio, vt adhibito demum labore & cultu vtilitatem præbeant, hoc inde esset consequuturum, vt continuo, quantum quisque laborare deberet, inter se contenderent: dispari opera & studio, æquali iure fructus expeterent: ex nonnullorum intemperantia & profusione ceteris inopia & egestas adferretur. Quibus malis non melius mederi potuerunt, quam *suum cuique* describendo, vt, quod ipsi contigisset, eo liceret quocunque modo vti abutique, neque vero fas esset aliena tangere aut violare. Ita si quis negligentior esset neque operæ satis & studii in rem *suam* conuerteret; non alteri, sed sibi iniuriam faciebat; si suum perdidisset, alieno vti non amplius erat licitum; male administrando ipse quisque detrimentum capiebat. Ex quo intelligere par est, *possessionem propriam præsenti humanarum rerum statui adprime esse adcommodatam.*

§. XI.

Dominii ius legi naturæ conuenit.

Haut difficile est ex his iudicare, quo usque dominii institutionem principiis iuris naturalis conuenire dicendum sit. Consentaneum cum lege naturæ id omne habeatur, quod ex notione rei, siue nude & per se spectata, siue adiunctis certis conditionibus, deduci potest. Proprietatis ius non ita simpliciter naturæ coniunctum esse, quin potuerint sine eo felicitati ipsorum consulere, si modice & quiete & vnanimiter rebus externis homines essent

ſent vſi, demonſtrauimus (§. IX.). Sed intuitu eius conditionis, quæ acceſſit ad naturam hominis eamque deprauauit ſic, vt alter ab altero diffidear, plurimis incommodis, e communi illarum rerum vſu naſcituris, non rectius obuiam iri potuiſſe, quam iisdem inter ſingulos diſtributis et proprio cuique, quas haberet, iure adſignatis, oſtenſum ſatis luculenter eſſe arbitror (§. X.). Iam naturae lex in quacunque re id ſequi iubet, quod adcommodatiſſimum eſt. Ergo ſi quieti inter homines ſeruandae non quidquam fuit adcommodatius dominiorum iure; *ſequitur, vt idem ſit naturali legi congruum et ex eius præcepto etiam neceſſarium.*

§. XII.

Metu introductum eſt dominium.

Iis, quæ de vtilitate & neceſſitate dominii ſunt expoſita, præſtruximus immodicum rerum vſum et voluntatis humanæ prauitatem (§. X. XI.). Nempe fecit hæc, vt nimios labores, vim, iniuriam, egeſtatemque alii ab aliis ſibi imminere crederent, ſi communis poſſeſſionis iure tenerentur. Prouiſu igitur malorum proprietas inter homines cœpta eſt. Quodſi vere dicitur, veriſſime illud etiam, *ob metum introductum dominium.*

§. XIII.

Ciuitas legibus moderanda.

Tractationis ordo defertur ad grauiſſimam rem, vt, quid quantumque metus in legibus valeat earumque robur & efficacia, quatenus a metu dependeat, inquiramus. Statim poſt conſtitutam ciuitatem intellectum eſt, *eſſe opus legibus* veluti

agendorum norma. *Primo* enim quælibet ciuitas imperio regitur; imperandi autem hæc sola ratio constat, vt e lege fiat. *Deinde*, qui in societatem ciuilem congressi sunt, idcirco fecerunt, vt maiora bene beateque viuendi adminicula sibi pararent & a malo, quoad fieri posset, securi redderentur. (§. V.) Quibus modis id optime efficeretur, legibus caueri debuit. Constat profecto, inquit *Cicero*, de legibus disputans, ad salutem ciuium ciuitatumque incolumitatem vitamque omnium quietam & beatam conditas esse leges. Præclare sensit *Demosthenes*, quod *Thucydides* refert: *Demosthenes orator dixit ciuitatis animam esse leges: sicuti enim corpus exanime cadit; ita etiam ciuitas, si leges abfuerint, non consistit.* Valet in vniuersum *Euripidis* dictum:

Nihil est ciuitati præstantius quam leges.

§. XIV.

Legum principium a metu.

Legum in ciuitate obuiarum originem dum exquirimus, eamdem fuisse dicamus, quæ ciuitatis. Quod enim videbant homines, ciuitatem mox casuram ciuiumque animos, nisi certis legibus essent adstricti, ad vnum eumdemque finem omnibus pariter præstitutum ducentibus, breui dissociatum & distractum iri: coniunctionis ciuilis perpetuitati hoc ipso prospexerunt, quod legibus sese submitterent. Ergo quemadmodum metus compulit, vt in ciuitatem coiretur (§. V.): ita metu, ne ciuitas dissolueretur, ad leges confugerunt.

runt. *Sic legum ciuilium principia a metu petenda.*

§. XV.

Praemonentur quaedam de legum efficacia.

Magni intereſt, vt adcurate excutiatur, vnde demum leges firmamentum accipiant & a quo illarum efficacia maxime pendeat. Legibus enim inventis & exſcriptis non quidquam iuuaremur, niſi iisdem obſeruandis & exequendis præſidia adponerentur. Id ipſum vero, quod legibus præſidio eſſe debeat, quale ſit, opinionibus certatur. Initio nonnulla præmonenda eſſe duco, quorum poſtea erit vtilitas, quum res ipſa explanabitur. *Primum* notetur hoc, duplicem eſſe eorum, qui vivunt in ciuitate, conſiderationem. Modo enim vt homines ſpectantur, modo vt ciues & adeo imperio ciuili parentes. Neque omnino confundendæ ſunt rationes agendi, quæ ab humanitate manant, cum his, quæ ex nexu ciuili & ſtatu ſubiectionis oriuntur. *Secundo loco* animaduerti debet, quod duo in ciuitate genera legum reperiantur. Quædam tam claræ ſunt & a quouis perſpectæ, vt in ſe ſeu e *materia* ſpectatæ ſint naturales, ciuilium autem *formam* demum induant propter peculiares rationes, ab imperio ciuili adiunctas. Cuiusmodi ſunt, ne ciuis ciuem per vim inuadat, ne e ſuo aliquid eripiat, ne fraudibus circumueniat. His quando additur in ciuitate, vt, qui contra fecerit, capite mulctetur, vt exul fiat, vt in cuſtodiam tradatur: ciuilium legum rationem demum ſubeunt. Aliæ leges ab interiori cuiusque ciuitatis indiuiduæ conditione procedunt & omni reſpectu ciuiles ſunt adpellandæ.

Neque *tertio* prætermittendum, tum, quum leges in ciuitate feruntur, quemque aut non intelligere, quid faciendum ſit, aut mala eſſe voluntate, præſumi. Nam ſi & noſſe per ſe bonum & velle ſinguli crederentur, promulgatione legum nihil eſſet opus. Mali igitur præſumuntur ſemper. At quoniam *ſingillatim*, qui ſint, definiri non poteſt, indeterminate omnes præſumi debent. Ergo legum ciuilium conditio hæc eſt, ne in iis ferendis reſpiciatur, vt quis bonus fuerit, ſed vt, ſi vel omnes eſſent mali, prauitas eorum cohibeatur.

§. XVI.

Tria potiſſimum legum præſidia; I. virtus.

Præcognitis his ad rem ipſam explicandam ingredior. Tria video potiſſimum his, qui illam de legum efficacia quæſtionem tractarunt, communiendæ legis remedia placuiſſe: *virtutem*, *ſufficientiam*, *metum*. *Prima* ergo eſto virtus. Sedenti ad gubernacula ciuitatis ante omnia opera in id danda, vt ad virtutem efformentur ciues; de quo *Plato* admonet in Alcibiade: *Si recte gubernaturus es ciuitatem, virtute imbuendi ſunt animi.* Huius enim ea eſt natura, vt in quæuis bona inclinentur animi & ad omne officiorum genus ſint paratiores. Vt vero quisque per ſe eſt propenſior ad recte faciendum, ita facilius bonarum legum præceptis regitur. Non grauatur enim ex lege facere, quod feciſſet, etiamſi lex non fuiſſet: vtpote qui ſuo niſu rectum iuſtumque ſequitur. Dum legi paret, idem ſibi parere videtur, quod ipſius voluntas conſentit cum lege. Nil oneris ſibi impoſitum ſentit,

tit, impoſito boni obſequio, quo delectatur. Vel non efflagitante lege facit, quod par eſt; quoniam virtus inſtar eſt legis: multo vero magis, ſi lex poſtulat, obtemperat. Quare etiam merito ſapientiſſimi prædicandi ſunt ii legislatores, qui paucis legibus ſtudent, ſed eo impenſius nituntur, vt virtuti adſueſcant ciues; quum hæc ſuppleat large, quæ in lege non ſunt ſcripta. Stat ergo hoc: *virtutem eſſe validiſſimum tuendæ legis præſidium.*

§. XVII.

II. Sufficientia.

Sequitur nunc *ſecundo loco* ſufficientia. Facinorum, quæ inter homines peraguntur, inprimis eorum, quæ ad iniuſtitiæ genus ſpectant, ſi cauſſas & fontes excutiamus, haut raro inopia & nimis preſſa rerum, vnde viuitur, difficilique comparatione ad hæc compelli mortales, intelligimus. Vſu habemus compertum, eos ſæpe, qui inſita quadam bonitate a ſcelere ſunt alieniores, quando ad infimam & miſerrimam ſortem detruduntur, vt rebus etiam ad vitam ſuſtentandam neceſſariis careant, deſperatis poſtremo omnibus, abiecto pudore, quod alioquin ſe contemtos, vti adſolet, & neglectos ob paupertatem vident, perruptis legibus, in flagitia prolabi. Inde defraudationes, furta, latrocinia: inde iurgia & lites: inde ſeditiones ac cædes aut in ſe aut in aliis patratæ.

O quantum cogit egeſtas!

Eademque paupertas quam præclaris ingeniis inimica ſit, dici non poteſt. Excellens ſæpe inge-

nium obiectis undique difficultatibus, quarum haut exigua pars e paupertate procedit, misere suffocatur, praeclara audendi conatus deprimitur, animus alienis curis praepeditus abstrahitur ab his, in quibus antecellendi ceteros facultas data esset, si studium illuc & opera adplicaretur. Ita fit, vt nobilissima naturae dona inculta relinquantur, neque vlla ab his vtilitas proueniat, a quibus posset maxima. Rarius accidit, quod de se praedicat *Horatius*:

> Et laris & fundi paupertas impulit audax
> Vt versus facerem.

Crebrius illud vsu venit apud *Juvenalem*:

> Haut facile emergunt quorum virtutibus obstat
> Res angusta domi.

Iam si verum est, quanto magis ingeniorum cultura negligitur, tanto plus etiam corruptionis in mores inferri, quibus perditis saluae non possunt esse leges: concedendum nobis est, egestatem etiam propterea bonis legibus aduersari, quod impedit, quo minus ingenia praestantiora se proferre artesque & scientias prouehere queant; quae quo longius procedunt, eo facilior efformatio morum efficitur. His ita se habentibus euidens est ratio & satis exposita, quare in ciuitate hoc maxime studendum sit, ne summa inopia laborent ciues. Quum enim bonae procurationis praecipua pars sit, amouere ea, vnde peccandi materies praeberi possit, & ad inducendos animos ad praua nihil cernatur apertius hac ipsa paupertate: nitendum, vt iusta opum distri-

distributione tantum cuique supersit, quantum opus est, vt pro sui status conditione commode viuere possit, neque vlli deficiat necessaria sibi honeste parandi facultas. Isque rerum status *sufficientia* dicitur, cui si prouisum est, simul amplissimam nefandorum factorum materiam praecidi, par est ex dictis intelligi: *iure igitur sufficientia inter ea numeratur, quae legibus confirmandis inseruiunt.*

§. XVIII.

III. Metus.

Licet verissima sint, quae de virtute (§. XVI.) & sufficientia (§. XVII.) hactenus exposuimus, non tamen, si ad praesentem rerum statum referuntur, eiusmodi habenda, vt omnem legibus efficaciam valoremque adserere queant. Ita deprauata sunt plerique indole, vt virtutis vocem non audiant, neque vllius boni magnitudine se commoueri sinant. Vecordes ruunt, quo praua cupiditas animique impetus compellit, rationis obsequio, saniora suadentis, meliora ostentantis, excusso. Cum his parum virtute proficitur; non virtutis culpa, sed virtutem aspernantium. *Horatius* ita eos alloquitur:

Quo? quo scelesti ruitis? aut cur dexteris
Aptantur enses conditi?
Furorne coecus an rapit vis acrior?
An culpa? responsum date.

Neque ad reprimendos perditorum hominum conatus et iniustitiam cohibendam satis est, vt habeant, quantum opus est. Inuadunt saepe aliena, quibus pro-

propria large sufficiunt: ex iis rebus, quas habent, plures et maiores habendi cupiditas nascitur; quorum insaniam iure *Ovidius* exprobrat in fastis:

Creuerunt opes et opum furiosa cupido
Et quum possideant plurima, plura petunt.

Atque istud hominum genus quo demum freno coercebitur? Metu sane. Is vero metus vnde efficietur? non nisi pœnarum a summo imperio impendentium cogitatione. Vsu idem condocemur, apud rudes et plebeios plurimum valere metum et hunc esse fortissimum obsequii retinendi remedium. Quippe qui rationis mentisque placidum imperium exuunt, hos plagis ac pœnis trahi conuenit. Quare autem plus habeant penes istos valoris pœnæ, id est caussæ, quod iniucundas adferunt sensiones, aut earum rerum, quæ sensui subiacent, priuationem. Vt vero quisque minus rationem excoluit, eo magis sensu mouetur. Itaque quum legum præsidium haberi debeat, quidquid valet ad scelus profligandum, iniuriam arcendam, improborum hominum furores compescendos: *metu non parum valoris conciliari legibus dicere necesse est.*

§. XIX.

Comparantur, quæ Montesquieus & Iustius de hoc senserunt.

Hæc scribens in celeberrimi ætatis nostræ auctoritatis locum incidi, qui argumento huic coniunctissimus hic adscribi meretur. „Es ist „gewiss eine Frage, die man in der Abhand- „lung

„ lung von dem Wesen und der Natur der Staaten „ und insonderheit von denen Gesezen nicht mit „ Stillschweigen übergehen kann, auf was vor Art „ und durch was vor Triebfedern die Geseze „ würken, oder kurz! worauf die Kraft der Geseze „ eigentlich ankommt. Fast alle dieienige, wel- „ che sich über diesen Punkt erkläret haben, glau- „ ben, dass es die Furcht ist, wodurch sich die „ Geseze thätig und würksam erweisen; nemlich „ dass die Geseze aus Furcht vor der Strafe be- „ obachtet und erfüllet werden. Selbst der Herr „ von Montesquieu, welcher die Materie von dem „ Wesen der Geseze so gelehrt und scharfsinnig „ abgehandelt hat, giebt hin und wieder in seinem „ Werk zu erkennen, dass er die Furcht als die „ Kraft ansiehet, wodurch die Menschen zur „ Beobachtung der Geseze angetrieben werden: — „ Wenn wir über die Kraft der Geseze tiefere Be- „ trachtungen anstellen, so erbliken wir gar wichti- „ ge Gründe, die den Saz, dass die Kraft der „ Geseze auf die Furcht ankommt, gänzlich über „ den Haufen werfen.“ *Ioh. Henr. Gottl.* von *Iusti* von der Natur und Wesen der Staaten achtes Hauptst. erster Abschn. §. 164. Placet hic *primo* definire, quo vsque hi doctissimi viri, vterque acutissimus legum indagator, *Montesquieus* & *Iustius*, in ea parte a se diffideant. *Dein* videbimus rationes, quibus alter metum a legum efficacia amouere conatur. Certe non eo vsque sententiis discrepant, vt, si virtus maximum legibus robur adferre ab vno dicatur, idem non ab altero adfirmari existimandum sit. Ex comparatione vtriusque verborum statim patebit, plane in hoc con-

conuenire. Sic enim perillustris *Iustius* loco cit. §. 174. „Die Tugend ist die erste und all-„gemeine Triebfeder aller Staaten und die wahre „Thätigkeit und Stärke eines Staats kommt dar-„auf an - - Allein, da die Tugend nicht allemal „unter den Bürgern eines Staats so fort genugsam „verbreitet werden kann; so muss man zufrieden „seyn, wenn etwas vorhanden ist, welches die „Stelle der Tugend einigermassen ersezen kann, „und das ist die Ehre.“ Non discrepantia hæc sunt a sensu *Montesquiei*, qui fere eadem habet: „La seuerité des peines conuient mieux au gouuer-„nement despotique, dont le principe est la terreur, „qu' à la Monarchie & à la Republique, qui ont „pour ressort l'honneur & la vertu.“ Esprit des Loix T. I. Liu. VI. ch. 9. Alio loco ab illustri *Iustio* ita pronuntiatum est: „Es ist nichts so ge-„wöhnlich, als dass die Gesezgeber die Strafe schär-„fen, wenn ein gewisses Uebel im Staat stärker „einreist. Diese erhöhete Strafen haben allemal „nur eine kleine Zeit ihre Würkung, wenn man „nicht Mittel anwendet, das Uebel in seiner Quelle „zu verstopfen. Wie oft hat man nicht auf Diebe-„rey, Strassenraub und dergleichen grosse Ver-„brechen, wenn sie im Lande überhand genom-„men, die grausamsten Strafen gesezt. Die Neuig-„keit der Sache und das erste Schreken haben auf „eine kurze Zeit ihre Würkung gehabt. Allein „man hat sich bald gewöhnt dergleichen Strafen zu „sehen.“ Plane similia hæc sunt iis, quæ *Mon-tesquieus* protulit: „L' experience a fait remar-„quer, que dans les pays, ou les peines sont „douces, l'esprit du Citoyen en est frappé comme

„il

„ il l' eſt d' ailleurs par les grandes. Quelque in-
„ conuenient ſe fait il ſentir dans vn Etat: vn Gou-
„ vernement violent veut ſoudain le corriger & au
„ lieu de ſonger à faire executer les anciennes loix,
„ on etablit vne peine cruelle, qui arrete le mal
„ ſur le champ. Mais on vſe le reſſort du Gou-
„ vernement; l' imagination ſe fait à cette grande
„ peine, comme elle s'etoit faite à la moindre.
Espr. des Loix T. I. L. VI. ch. 12. Reſtat, vt
clariſſimos hos auctores, *Montesquieum* &
Iuſtium, eatenus modo diſſentire dicamus, qua-
tenus omnem hic metui in ciuitate vim denegat: ille
autem cum virtute metum coniungit. Et ne hunc
quidem diſſenſum verum eſſe puto. Nam ſi cele-
berrimus *Iuſtius* in metus locum honoris quamdam
opinionem ſubſtituit, id ipſum tamen ad metum facile
reducitur: quippe honoris & exiſtimationis iactura
tum inſtar pœnæ habetur & adeo metu, ne fiat,
ad obſeruationem legum impelli ſe ſinunt, qui talem
opinionem ſequuntur. Nam metuere ſatis eſt;
quid vero ſit & quam graue, quod metuitur, huc
non attinet quærere. Ita comparatum fuit de
variis Romanorum legibus, in quarum numero
commemoratur Valeria, prohibens ne quis a ma-
giſtratu violaretur, ſi ad populum Romanum pro-
vocaſſet, de qua *Livius*, *ſi quis*, ait, *aduerſus
ea feciſſet*, *nihil vltra*, *quam improbe factum*,
adiecit. Paullo poſt addit: *id viſum*, *qui tum
pudor hominum erat* (iſtam notam maculæ tam-
quam ingens malum metuentium) *vinculum ſatis
validum legis*.

§. XX.

§. XX.

Iustianae rationes ponderantur.

Rationes ab eodem praestantissimo auctore adferuntur, quare metum omnino ab efficacia legum seiungi oportere statuat, quinque potissimum. *Prima*, quod metus non in omnes cadat: quippe quibus nullae sint facultates, nec his metuendum esse. Sane quilibet habet, quod metuat; nisi extra corpus, si omni alia possessione destituitur, in corpore certe & in his rebus, quae animo sunt coniunctiores, vti fama. *Altera*, quod nimia cupiditas augendi facultates metum ea, quae iam possidentur bona, amittendi interdum excedat & ad facinorosa facta animos instiget. Id verum est. Ex eo autem non cogitur, metum non efficacem esse, sed re alia vinci posse. At hoc valet de omni re, quam instar stimuli legum obseruationi subiicias. Virtus ipsa interdum vincitur. *Tertia*, cessare hanc metuendi caussam, si tyrannis ita inualuerit, vt nemo amplius sui sit securus, siue seruauerit leges, siue minus. Is casus est singularis ac dubito, an omnino ciuitatem tum superesse dixerim; neque legibus ciuilibus locus esse potest. *Quarta*, posse animum aduersus res illas, vnde efficitur metus, sic obdurari, vt nulla sit illarum vis. Posse, non negamus; sed posse etiam aduersus virtutem, concedendum est. *Quinta*, oblata vitandi malum spe & facultate, metu non quemquam a violandis legibus deterreri. Ita est. Pari autem modo colligo: qui sine existimationis detrimento, ita ne emanet, contra legem se facturum credit, non magis ea honoris opinione mouebitur, quam metu.

§. XXI.

§. XXI.

Ciuilium legum, quatenus sunt ciuiles, efficacia ad metum se refert.

Omne nostrum de ea re iudicium quale sit, vt ordine explicemus, sequentia ponimus.

I. Distinguendum puto, vtrum quæratur: quæ *possit esse* efficacia legum, an quæ *sit*? Profecto posset virtus sola fortius, quam vlla alia res, animum ad obseruationem legum impellere & egregie ciuitati sic esset consultum (§. XVI.). Ex eo tamen non sequitur sic esse.

II. Proinde, quum paucissimi virtutem consequantur, *efficaciam legum pro eo statu, qui nunc est, non vna re contineri* sentio. Dissimilitudinis hominum ciuiumque rationem maxime hic habendam esse duco. Nam quod ingenio & moribus sunt diuersissimi; nec earumdem rerum eadem penes omnes est efficacia. Qui plus vident ceteris, rationem habent bene cultam virtutisque sunt capaces, facilius etiam virtute, quam vlla re mouentur & quum legem, ob rationes congruas latam, ipsi intelligunt, libentissime obtemperant, non, quid contra facientibus mali immineat, respicientes. Alii minus acuti, rationem & qualitatem legum haut perquirentes, obsequuntur tamen, modo suppetant ipsis vitæ sustentandæ adminicula. Est vero tertium genus hominum improbum, indomitum, pestiferum, non aliter, quam vi metuque cohibendum.

III. *Virtus propior est homini, metus ciui.* Quid propius hic a me dicatur, mox intelligetur.

 Supra

Supra notauimus, duplicem eorum, qui sunt in ciuitate, esse considerationem (§. XV.). Quod facilius ab vna vel altera consideratione procedit, id propius huic vel illi dicitur. Iam virtus potius sub considerationem *hominis* cadit, quam *ciuis*. Virtus enim, quia ab interno principio manat, externum imperium, cui quis subiectus fuerit, non respicit, sed homini magis vt homini coniuncta debet esse: contra si ciuem spectemus, quatenus est ciuis, refertur ad imperium, cui parere & quod vereri necesse est & a quo iuste sibi mala irrogari cogitet, nisi ad eius nutum se conformauerit.

IV. *Non omnia, quæ recte fiunt ab aliquo in ciuitate, fiunt tanquam a ciue.* Quodsi aliquis ea facit, quæ legibus in ciuitate constitutis conveniunt; rationem vero, cur faciat, plane non inde arcessit, quod ab arbitrio imperantis pendeant, recte quidem facta, tamen non, tamquam a ciue fierent, putanda sunt. Degit aliquis in ciuitate; non furatur, non latrocinatur, non vim aut iniuriam vlli facit, contra pudorem & castitatem nihil admittit; intermittit hæc, non quod imperio ciuili interdicta, sed quoniam per se sunt turpia: non tamquam a ciue, sed tamquam ab homine fieri crediderim, quum respectus ad ciuitatis imperium a ciue, quatenus talis est, seiungi non posse videatur.

V. *Ciuilium legum, quatenus sunt ciuiles, obseruatio a metu dependet.* Vt dicamus legem ciuilem, qua talem, esse obseruatam, adparere debet aliqua ratio ab imperio ciuili deprompta. Istiusmodi vero ratio tum demum cernitur, si quis

quis reuerentia maiestatis ciuilis & cogitatione subiectionis ad parendum adducitur. Hæc ipsa vero cogitatio subiectionis naturaliter cum metu mali cohæret, erga obnitentes ab imperio proventuri. Perspicuum hinc euadere existimo, quousque ciuilium legum efficacia a metu pendere dici possit.

VI. Interim *necesse non est, vt quisque bonus ciuis metu pellatur.* Perinde enim est ciuitati, vtrum recte aliquis fecerit, qua homo, an quatenus est ciuis, modo recte factum sit. Sufficit, te non furari, non maiestatem violare, non defraudare, etiamsi de laqueo, de exilio, de custodia non cogitaueris. Atque eo melior ciuis habeatur, qui, prius quam ciuem se esse cogitaret, boni ciuis partes iam expleuit.

§. XXII.

Iusiurandum ob metum inualuit.

Dictorum vi tota legum ciuilium disciplina ad metum spectat. Multa dicenda superessent, si singillatim omnia persequi animus esset, quæ a metu in ius ciuile sunt introducta. Tria tantum a me dicentur: *iusiurandum, cautio, pignus.* Iurisiurandi nullum in iure vsum fore statuo, si metus abesset. Quippe qui per Deum ita testatur aliquid, vt, nisi verum dixerit, Numinis pœnam sponte suscepturus sit, *iurare* is dicitur. Siue igitur iurisiurandi religio ad asserti cuiusdam veritatem, siue promissi constantiam confirmandam adhibetur: grauiori isthac contestatione opus non esset, nisi mali quiddam metueret, qui illam

exi-

exigit. At quia homines fallunt sæpiſſime & falluntur, & falſa pronuntiando & inania promittendo fruſtrantur ſe inuicem, vnde maximum incommodum ac detrimentum in vnum alterumue redundat: Numinis quadam religione ſe obſtrinxerunt, quæ eo valeret, quo maior dictis veritas & promiſſis fides conſtaret; isque Numinis violati reus eiusque iræ ſubiectus haberetur, qui ſecus, ac eſſet, dixiſſet, aut contra feciſſet, atque erat pollicitus. *Itaque iurisiurandi principium ad metum reuoluitur.* Neque vero tamen vllus eſſet iurisiurandi valor, niſi ab eius parte etiam, qui iurat, metus intercederet. Quæ enim ſit tandem ratio, cur fallere nolit, qui religione ſe obſtrinxit, ſi quæras, non aliam inueneris, niſi hanc, quod Numinis irati pœnam metuit. Quisquis Numen diuinum colit, pro certo habet, ſciri ab eo, ſi fefellerit, deinde ad punienda mala propendere & puniendi poteſtatem habere; ex quo certiſſime pœnam ſibi irrogatum iri credit, ſi contra fidem ac religionem fecerit. *Sic igitur iurisiurandi valor metu efficitur.* Et hæc ipſa ratio eſſe deprehenditur, quare poſſit etiam per numina fictitia valide iurare, qui diuinum cultum iis adhibet. Licet enim numen aliquod non ſit tale, quod cum ratione metuas, tamen, ſi ab hoc illoue tale habetur, is metus compellit, ne fidem deſerat. Planum inde eſt, idcirco etiam iure cautum eſſe, ne quis per numina peregrina iusiurandum exhibeat; quod talium numinum nulla penes ipſum eſt reuerentia, neque adeo metus: qui ſi abfuerit, impune contra agi poſſe exiſtimat, ſicque valore omni deſtituitur iusiurandum. Exſtant de hoc *Vlpiani* verba: *ſi quis illicitum iusiurandum detu-*

detulerit, scilicet improbatæ publice religionis, videamus, an pro eo habeatur, atque si iuratum non esset, quod magis existimo dicendum. Præcepti diuini Exod. XXIII, 13. eadem ratio fuit: *per nomen deorum externorum non iurabitis neque audietur ex ore vestro.* In quocunque igitur metus esse nequit, vt in eo, qui naturam diuinam plane esse negat, is iureiurando obstringi non potest, &, si obstrictus fuerit, inane illud est & instar nullius habendum.

§. XXIII.

Cautionis & pignoris vsus ob metum inductus.

Haut multum dispar est cautionis ratio. Perfidia hominum eo rem adduxit, vt de debito alieno caueretur. *Cauere* hoc est, ex iurisconsultorum consuetudine, paciscendo debiti securitatem parare. Vbi vero demum paratur securitas, antea metus fuerit necesse est. *Ergo cautione nihil opus est, si non fuerit, cur debenti diffidatur.* Sed quod diffidebant, modo rem quamdam *pignori* acceperunt, modo ipsum, qui deberet, *corpore* retineri vel eius loco vadem seu *fideiussorem* dari postularunt. Diuersa inde nata sunt cautionis genera. *Hisque diuersis pactorum generibus metum ansam præbuisse, a quolibet intelligitur.* Simul perspicitur, *pignus quoque ad metum se referre.* Nulla enim dandi pignoris vel accipiendi ratio esset, si sola fide niterentur homines &, quæ in fidem recipiuntur, per eamdem vbique præstarentur. Sed quoniam a plerisque fides deseritur, alio modo ex pignore etiam consultum est.

§. XXIV.

Concluditur hic sermo.

Vno sub adspectu iam poni possunt, quae in iure ciuili singillatim hactenus a metu deriuata sunt, vt omnem de illo argumento sermonem nostrum in hoc concludamus. Si 1) metu ciuitas ipsa conflata est (§. V), 2) eodem dominium inter homines constitutum (§. XII), 3) totaque legum ciuilium disciplina ad metum spectat (§. XIV - XXI.) 4) neque minus iurisiurandi vsus ac valor a metu proficiscitur (§. XXII.) 5) cautionis item & 6) pignoris ratio a metu arcessenda (§. XXIII): *consequitur, vt origines iuris ciuilis vere a metu duci dicantur.* Id vtut verissime dictum puto, eos tamen grauiter falli arbitror, qui iuris etiam sacri primordia a metu petenda statuunt: cuius sententiae falsitatem nunc ostensurus progredior.

§. XXV.

De diuini cultus ortu qualis sit nonnullorum opinio, exponitur.

Ego vero hunc locum ita tractabo, vt *primum* explicem, qualis sit istorum hominum sententia; *deinde* eamdem fictam esse demonstrem. Vetus est opinio, sed a recentioribus multoties suscitata & recocta, mala communia & calamitates, quibus mortales adfecti fuerint & perterriti, fulmina, terrae motus, agrorum inundationes, frugum deprauationem, morbos pestilentes, numinis ideam concitasse, quod, quum talia euenirent, quorum nulla in se esset potestas, suspicati fuerint, *dari vires absconditas*, a quibus ista efficerentur. Inde esse

ſe factum, vt, qua ratione naturas has *ſibi redderent propitias* & iſtiusmodi mala, quæ ab iisdem iratis ſibi imminere crediderint, auerterent, eſſent ſolliciti. Placandis conciliandisque ſibi his numinibus commodiſſimum viſum, *munera offerri, cultumque adhiberi.* Ita ſenſim varium deorum cultum inter homines vſu veniſſe, cerimoniis diſtinctum & ad cuiusque populi ingenium adcommodatum. Conficiunt ex his, *omnem cultum diuinum a metu ortum fuiſſe.* Et quum hæc dicunt, egregie ſibi placent, naturalem plane cogitandi ordinem in explicanda cultus diuini origine ſe ſequutos exiſtimantes. Audiamus Abbatem *Bazinum* plane eo modo de hoc diſputantem: verba ex libro, quem *philoſophia hiſtoriæ* inſcripſit, germanice reddita, hæc ſunt pag. 30. „Alle Völker waren Jahrhunderte „lang, was gegenwärtig die meiſten Einwohner der „mittägigen Küſte von Africa, vieler Seelande und „die Hälfte Amerikaner ſind. Dieſe Völker haben „gar keinen Begrif von einem einzigen Gott, der „alles erſchaffen hat, allenthalben gegenwärtig iſt, „und in Ewigkeit durch ſich ſelbſt beſtehet. — — „Um zu wiſſen, wie alle dieſe Dienſte oder Aberglauben ſich feſtgeſezet haben, muſs man dem „Gange des menſchlichen Verſtandes folgen, der „ſich ſelbſt überlaſſen wird. Ein Flecken faſt „wilder Menſchen ſiehet die Früchte zu Grunde „gehen, die es ernähren ſollen. Eine Ueberſchwem„mung zerſtöret einige Hütten; der Donner äſchert „andre ein. Wer hat ihnen dies Uebel gethan? das „kann niemand von ihren Mitbürgern ſeyn, denn „alle haben gleich gelitten. Es iſt alſo eine gehei-

„me Macht; diese ist mit ihnen übel verfahren;
„man muss sie also besänftigen. Wie soll man das
„anfangen? Man mache es mit ihr, wie man es mit
„denen machet, welchen man gefallen will; man
„reiche ihr kleine Geschenke.„ Quæ si recte omnia
essent cogitata, omnino sequeretur, etiam iuris
sacri principia a metu profecta esse. Quum enim
ius diuinum præsertim in iis rebus versetur, quæ
ad cultum diuinum pertinent, necesse est, si cultus
ille & ipsa Numinis opinio ortum a metu traxit,
vt eodem iuris sacri origines referantur.

§. XXVI.

De Numine opinio non a malorum, sed benefactorum sensu orta est.

Iam vsque a primis temporibus, quibus incolas terra habuit, ea fuit vniuersi constitutio & mira vndique benignissimæ naturæ vbertas, quæ non potuit non hominem, vtut ferum, percellere sensumque ita permouere, vt tot apertissimis significationibus ad Numinis cognitionem euocaretur. Quis enim valet prædicare indicibilia, stupenda pariter & gratissima naturæ opera, ex omni parte circumstantia & innumerabilem rerum copiam, victui & delectationi inseruientium. Ista homo conspiciens, agros fertiles, viridia prata, vestitos montes, arbores fructiferas, fluuios lætificantes, pecorum multitudinem: annon cogitare statim debuit, vnde sint hæc, tot tamque omnibus exposita beneficia? Idem sursum oculos tollens,
solem

solem cernens, claritatem per omnia & lucem fundentem, cœlum intuens, sua serenitate suauiter animum permulcens, quoquo se verteret aut spectaret, larga bona veluti manibus complectens, quid cogitasse, quid loquutus secum nobis videbitur? Profecto prius insignem beneficiorum adparatum summopere admiratum ex eoque Numen agnouisse, quam, si quid mali forsan acciderit, perterritum ad illud confugisse dicamus. Quodsi oborta tempestate perculsæ sunt mentes humanæ adeo, vt vim diuinam quærerent: quidni iam antea suauissima cœli temperie de Numine cogitasse existimemus, cuius beneficio sibi obtigerit? Quodsi inundationem quamdam Numinis ira exstitisse crediderunt; quidni irrigantium fluuiorum commoda ad eiusdem beneficentiam antea retulerint? Si pars frugum corrupta, tamquam malum, habuit aliquam diuinæ virtutis significationem: cur lætissima messis, instar boni, non multo luculentiorem? Si e motu terræ coniici potuit, esse quamdam naturam cœlestem: quare ex eiusdem stabili in suo loco perseuerantia non item? Morbos & pestilentias Numinis potentia excitari senserunt; ergo iisdem sanitatis largiendæ rerumque salubrium facultatem penes Numen esse senserint. Verbo: intelligentia aut præsumtio Numinis a rebus nocentibus repetenda non est, vbi maiora & priora & frequentiora benefacta eidem intelligentiæ sufficere potuerunt. Nam profecto non video, quæ potior ratio fuerit naturam quærendi, mali caussantem, quam boni communicantem. *Itaque minime id vere dictum esse censeo, malorum sensione demum esse conflatam diuini Numinis opinionem;*

nem ; ſed benefactorum contemplatione in eam ſententiam adductos fuiſſe mortales, multo ſit veriſimilius.

§. XXVII.

Eadem eſt cultus diuini origo.

Quamquam diuinitatis cognitionem ex intuitu vniuerſi adſequerentur mortales; ea tamen erat ab initio manca, imperfecta & confuſa. Numen habendum eſſe intelligebant, quale autem eſſet habendum, ignorabant plerumque. Ergo paullatim quæuis gens ſibi deos finxit diuerſorumque numinum cultu diſtractum eſt humanum genus, dum maior & perfectior lux e reuelatione adfunderetur. Præſtructa igitur diuinitatis notione ſequebatur cultus: *cuius ergo eadem eſt origo, quæ cognitionis.* Naturæ maxime conſentaneum fuiſſe duco, vt ea vis coleretur, a qua bona ſibi tribui, mala auerti, crederent. Similiter etiam *Heſiodus*, vbi incidit in cultum Hecatæ deæ a terræ incolis adhiberi ſolitum, plurima beneficia commemorat, propter quæ adeo in eius cultum propenſi ſint.

Etenim nunc quando alicubi aliquis terreſtrium hominum
Faciens ſacra honeſta ex lege expiat
Inuocat Hecatem. Ingens vero eum ſequitur *honor*
Facillime, cuius beneuola dea ſuſcipit preces

Et

Et illi *diuitias* largitur — — —
Qui vero vicerit virtute & robore pulchrum *præmium*
Facile fert — — — —
Bona præterea in ſtabulis cum Mercurio pecus *augere*
Armentaque boum gregesque latos caprarum
Gregesque lanigerarum ouium, animo ſaltem volens
Ex paucis *fœcunda facit* — — — — —

§. XXVIII.

Iuris diuini principia ficte a metu deriuantur.

Quodſi recte hæc diducta ſunt, infinito bonorum cumulo, quæ natura vndiquaque hominibus conſpicienda fruendaque obtulit, de numine opinionem progenitam (§. XXVI.), eademque cauſſa motos cultum ei adhibuiſſe (§. XXVII.): cadit tota aduerſariorum ratio, §pho XXV. propoſita, qua & cognitionis de Deo & cultus diuini principium in metu collocandum eſſe nobis perſuadere ſatagunt. Iuris autem diuini ſiue ſacri notio hæc eſt, vt ea complectatur, quæ ad Numinis venerationem pertinent eiusque cognitioni annectuntur. Quocirca recte ſtatuitur, naturam benefici Numinis ſenſum mentibus impreſſiſſe & hoc ipſo effeciſſe, vt quo-

quodam iure diuinitatis colendæ se teneri animadverterent. Valeant ergo, qui parum congrue non nisi a mentibus, metu perculsis, religionis initia profecta & mali fuga ad eam, tamquam calamitatis leuamentum, confugisse autumant: reuerentiam ob alias caussas, ob amorem, propter innumera benefacta debitum, Numini esse adhibitam adeoque *iuris sacri origines ficte ad metum referri multo magis fas est arbitrari.*

X.

DEVM VNVM ESSE:

EX

VNO MVNDO

PROBATVR.

§. I.

Instituti ratio.

Tantum abest, ut infrequens sit, vel humanæ, vel diuinæ sapientiæ scrutatoribus, existimare, animum ex rerum illarum, quas vniuersitas hæc complectitur, adcuratiori contemplatione, adhibito mediocri iudicio, summi Numinis sensu adfici; ut hanc potius expeditissimam viam plerique statuerint, qua ad Dei cognitionem perueniatur. Cogitanti, qua ratione demum firmiter illud probetur, unum Deum esse, non plures, venit mihi in mentem, á quo ducitur argumentum, quod sit Deus, ab eodem fere ducendum esse, quod sit unus. Recurrunt, qui optime probant Deum exsistere, ad hunc mundum & ex huius exsistentia illum concludunt; & ad hunc mundum eumdem recurrendum esse arbitror, vbi illud probare aliquis instituit, ita Deum exsistere, vt non sit præter illum alius. Atque hoc sapientiæ etiam diuinæ valde congruum esse existimo. Quum enim ille ita mundum condiderit, vt ipse, eius auctor, facillime ex eo cognoscatur: quid obstat, quo minus sic etiam hunc mundum comparatum putemus, vt illud ex eius consideratione elici queat, unum esse, cui honorem & cultum diuinum haberi oporteat. Namque plus sane non interest, Deum, quod sit, cognoscere, quam quod sit unus. Qua ratione autem hæc pro

Deo

Deo uno argumentatio ex hoc uno mundo procedat, id quidem copiosius prosequi in hac scriptione mihi propositum est, in qua, quid boni sit, videant æqui rerum æstimatores.

§. II.

Notio finiti & infiniti explicatur.

Prima & simplicissima, quam menti de ente finito informamus, notio ea est: cui deficit adhuc ulterior realitas s. cui insunt limites, hoc esse *finitum*. Quum omnis mutatio rei in variatione limitum consistat (per ontolog.); patet, ens, quod admittit limites, illud posse mutari. Ubi aliquid mutatur, fit aliud: ita vero & aliter simul esse repugnat; in quo ente igitur esse possunt mutationes, illius determinationes succedant necesse est. *Itaque ens finitum* illud dicendum est, quod *successiue suas recipit determinationes.* Ex opposito *ens infinitum* tale est, in quo omnes limites exulant. Vi huius notionis excluditur in ente infinito omnis mutatio, & per consequens aliarum nouarum determinationum successio. *Habeat ergo ens infinitum, quascunque habere potest, realitates uno actu.*

§. III.

Ens infinitum perfectissimo modo existit.

In ente infinito adest, quæcunque & quocunque modo concipi potest, perfectio siue realitas (§. II.): dari etiam perfectionem quoad modum, quo exsistit ens, nemo negabit; namque unum perfectiori modo exsistit, quam alterum: si igitur *ens infinitum* exsistit, quod quidem infra demonstrabitur; sit eius exsistentia tam perfecta, quam potest esse seu *perfectissimo modo exsistat.*

§. IV.

§. IV.

Eſt a ſe & abſolute neceſſarium.

Defectus eſt in exſiſtendo, quando ita ens exſiſtit, vt ab alio dependeat, aut æque non-exſiſtere poſſit. Is ergo modus exſiſtendi, quia non eſt perfectiſſimus, enti infinito conuenire haut poteſt (§. III.). Cuius vero exſiſtentia ab alio non dependet, illud *a ſe ipſo* habet, vt exſiſtat & cui non-exſiſtere omnino repugnat, illud eſt *abſolute neceſſarium in exſiſtendo.* Ex quo ſequitur, *ens infinitum eſſe a ſe ipſo* ſ. per ſuam eſſentiam exſiſtere *& abſoluta neceſſitate.*

§. V.

Quid ſubſtantia & accidens. Ens infinitum eſt ſubſtantia.

Accidens dicitur in ſenſu prædicamentali, quod requirit ſubiectum, in quo exſiſtat. In ſubiecto igitur ratio deprehenditur, cur exſiſtat accidens. Cuius ratio in alio eſt, illud ab hoc dependet. Sed ens infinitum ſic exſiſtit, vt prorſus ab alio non dependeat (§. IV.); per conſequens inter accidentia numerari minime debet. Opponitur accidenti *ſubſtantia* ſ. id, quod ſeparatam poteſt habere exſiſtentiam, i. e. ſine ſubiecto exſiſtere. Quum igitur ens infinitum ſit a ſe ipſo (§. cit.); planum eſt, *quod ſit ſubſtantia.*

§. VI.

Cur vim habeat.

Vis eſt id, per quod exſiſtit aliquid. Cur igitur ſeparatim ens exſiſtere poſſit, ratio ſit, quod vi propria pollet. Si quod ideo ens cogitemus tamquam ſubſtantiam, *vim ei ineſſe ſtatuamus*:

 quia

quia omnis substantia separatim exsistere potest. Ens infinitum est substantia (§. V.); *ergo vim habeat necesse est.*

§. VII.

Vis eius est infinita.

Entis infiniti prorsus nulli sunt limites (§. II.): quidquid eapropter enti infinito inest, limite caret. Vim ei inesse probatum est (§. VI.): idcirco *vim eius*, talem esse, quale ipsum est, hoc est, *illimitatam seu infinitam concedamus.*

§. VIII.

Ratio operandi in ente infinito est perfectissima.

Agit ens, si eius, quod ad exsistentiam deducitur, sufficientem in se continet rationem. Eorum autem, quae exsistunt, ratio est vis: omnes ergo actus proueniunt a vi entis & eiusmodi sunt, vti ab illa permittuntur. Ens infinitum vi instructum est (§. VI.); dubio ergo caret, quin operari s. agere possit, & quum vis illa merito infinita praedicetur (§. VII.): perspicuum cuique erit, *quod sit in ente infinito ratio agendi s. operandi perfectissima s. infinita.*

§. IX.

Intellectus summus ei tribuitur.

Dum sic agit ens, vt distinctam rei notionem mente complectatur, *intelligere* dicitur. Ex multitudine rerum & modo, quo comprehendit illas mens, aestimanda est praestantia intellectus: praestantior autem modus intelligendi concipi non potest illo, quo omnia vno actu quam distinctissime cogno-

cognoſcuntur; habet enim id omne, quod poteſt habere. Isque *intellectus ſummus* dici meretur. Actus intelligendi in ente infinito procedunt ab eius vi infinita, (§. VIII.): ſint adeo tam perfecti, quam poſſunt eſſe. Ex quo efficitur, *ens infinitum ſummum ſummo intellectu ornatum eſſe.*

§. X.

Et voluntas perfectiſſima.

Velle perhibetur ens, in quod ob intellectam bonitatem fertur: *nolle* autem, quum reclinatur ab eo animus, cui malum ineſſe perſpicit. Voluntas ergo ſequitur modum, quo res ſe habere intelligitur. Atque in eo eſt ratio, cur voluntatis conditio a qualitate intellectus pendeat: nam quanto adcuratius res intelliguntur, tanto rectius voluntas, quæ bona ſunt, proſequitur, & mala fugit. Expeditum igitur illud eſt, *cum ſummo intellectu perfectiſſimam coniungi voluntatem. Perfectiſſimam* autem *voluntatem* hanc dico, quæ quiduis pro gradu boni vel mali, quod in illo continetur, exacte & conſtanter expedit vel reprobat. Ens infinitum ſummum poſſidet intellectum (§. IX.): quum igitur, cui ſummus intellectus competit, ei etiam voluntas perfectiſſima tribuenda ſit; conſequens eſt, *in ente infinito maximam voluntatis perfectionem locum habere.*

§. XI.

Sufficit ens infinitum quibusuis extra ſe producendis.

Cognitione boni maliue, quod ineſt rebus, circa quas verſamur, nihil proficitur, nec quidquam expedit velle, niſi reſpondeat poteſtas id, quod

bonum iudicatur, & in quod propendet animus, perficiendi. Quod si igitur conceditur, in ente infinito esse summam intelligendi vim (§. IX.) & maximam voluntatis perfectionem (§. X.), vti concedendum est: nisi irritam illam, & inanem hanc dicere velis, fatearis necesse est, *ens infinitum sufficere omnibus, quæcunque voluerit, extra se perficiendis.*

§. XII.

Alio non eget.

Alius indiget ens, si suis viribus efficere non valet, quod effici debet, sicque semper in illo præstruitur defectus & insufficientia virium. Quod igitur solum sufficit effectui producendo, illud alio non eget. Itaque ex iis, quæ ante a me posita sunt, vim entis infiniti infinitam esse (§. VII); atque hoc ens per se sufficere quibusuis ex ipsius voluntate perficiendis (§. XI.): concludendum est, *illud in producendo aliquo nullius indigere.*

§. XIII.

Sapientissime agit.

Sapientis est ad finem, quem ob bonitatem sibi præfixit, media ea destinare, quæ eidem conveniunt. Spectandum igitur hic est tum ad finem, qui intenditur, tum ad media, quibus ille ad exsistentiam prouehendus est, & modum, quo hæc illi subordinantur. Qui optimum semper eligit finem huicque commodissima media conuenientissimo modo subordinare nouit, hunc iure *sapientissimum* adpellamus. Cuius scientia infinita est, ille omnium finium bonitatem & quantum quisque ceteris præstet, adcuratissime comprehendit, itemque medio-

mediorum rationem & quid a ſingulis ad finem conferatur, quo ordine ſeſe excipiant & quam aptiſſime ſecum connectantur, exacte perſpicit. Quod quia eſt veriſſimum, ſtatuendum eſt, *ſummam ſapientiam infinitæ ſcientiæ annexam eſſe.* Propter infinitatem intellectus ens infinitum infinita quoque pollet ſcientia (§. IX.); ob eamque, *quidquid agit, hoc agit ſapientiſſime.*

§. XIV.

Fruſtra nihil ſuſcipit.

Finem ſapiens ſemper ſpectare debet, nec locus relinquitur ſapientiæ, vbi finis deficit (§. XIII.). Vbicunque actio ſuſcipitur, neque tamen intenditur finis, *fruſtra* agitur. Palam eſt ex eo, *quod ſapiens fruſtra non agat, nedum ſapientiſſimus. Ens infinitum* ſummæ ſapientiæ gloria exſplendeſcit (§. XIII.); eaque propter *fruſtra nihil ſuſcipit.*

§. XV.

Quid ſit mundus: hic mundus quis dicatur.

Coexſiſtunt, quorum vnum exſiſtit, dum exſiſtit alterum: *ſuccedunt* autem, quorum vnum iam exſtitit, cum alterum exſiſtere incipit. Entia inter ſe *connectuntur*, ſi in vno eſt aliquid, quod ſine altero concipi non poteſt. *Mundi* vocabulum equidem alias multifariam accipi ſolet; hoc tamen loco eo nomine mihi denotatur quicunque complexus rerum coexſiſtentium & ſuccedentium inter ſe connexarum omnium. Quæ igitur notionem mundi conſtituunt, hæc ſunt: *primum* entia, tum quæ ſimul ſunt, tum quorum vnum alteri ſuccedit; *deinde*, nexus horum inter ſe. Quum fieri poſſit,

 vt

vt & ipſorum entium, quæ mundum ingrediuntur, maximam diuerſitatem, & diſſimillimos, quibus ea inter ſe connectuntur, modos, absque repugnantia cogitemus: *plurimos etiam mundos poſſibiles concipere licet*. Sin quæritur: *hunc mundum* quem dicamus? ita definio: eſt rerum coexſiſtentium & ſuccedentium inter ſe connexarum ſeries *omni modo determinata*. Illi enim, qui ſolum vt poſſibiles ſpectantur mundi, non omni modo dici poſſunt determinati: *hic* vero *mundus* ſingularis, ceu indiuiduum, omnimodam habeat determinationem.

Commodum mihi videtur quædam adponere, quo explicatius ea percipi poſſint, quæ verſus finem §phi præc. de omnimoda huius mundi determinatione poſita ſunt. Quidquid rei convenire poteſt, eſt determinatio eius: iam fieri poteſt, vt ens aliquod aliquamdiu ſit *indifferens* ad recipiendas has vel alias determinationes; quæ quidem poſſibilitas æque hanc ac aliam determinationem recipiendi vocatur *indifferentia determinationum*. Hæc vbi locum habet, ens *indeterminatum* dicitur: tollitur autem, quam primum ex illis, quæ ante fuerunt æque poſſibiles, determinationibus, vna vel altera accedit enti; namque dum ſic eſt, aliter eſſe ſimul nequit, ſed neceſſe eſt, ſit ita, vti eſt: non ergo iam relinquitur amplius indifferentia ſeu poſſibilitas, hac determinatione iam recepta, aliam, quæ huic eſt contraria, æque admittendi. Sublata iſta determinationum indifferentia ens *determinatum* nominamus, nimirum eatenus, quo vsque illa ceſſat. Si v. c. figuram in genere concipio mente, æque fieri poteſt,

poteſt, vt tribus vel quatuor lineis contineatur & eo vsque eſt indifferens ratione harum determinationum; ſin iſta figura vnam ex his recipit determinationem & tribus lineis incluſa in tabula exprimitur, vt ſit triangulum, tum *determinari* dicitur. Atque per hoc ceſſat poſſibilitas aliam huic, quam iam tenet, oppoſitam determinationem recipiendi: quum contradicat, vt idem triangulum quatuor includatur lineis. *Omnimoda ſeu plena determinatio* comprehendit id omne, quidquid ens aliquod vnquam habet. Tale non eſt *ens vniuerſale;* illud enim, quia non exſiſtit, nec eas habet determinationes, quæ ab exſiſtentia proueniunt, neque adeo plene determinatum eſt. Spectat potius plena determinatio ad entia exſiſtentia ſ. ſingularia, quæ quum ſint indiuidua, recte definitur *indiuiduum*, quod ſit ens omni modo determinatum. Hic igitur mundus quando omni modo determinatus dicitur, is eſt ſenſus: hunc mundum ceu indiuiduum a reliquis mundis, qui vt poſſibiles ſpectantur, per hoc differre, quod huic mundo eæ inſunt determinationes, quæ cum exſiſtentia eius vnquam connectuntur.

§. XVI.

Mundus eſt vnus.

Conſtituitur hic mundus tali entium coexſiſtentium & ſuccedentium complexu, qualis omni modo determinatus eſt, & tali horum entium inter ſe connexione (§. XV.). Nec partialem aliquarum, ſed *totam* eamque *vnam* rerum omnium complexionem

nem

nem hic intelligendam esse *mundi* nomine, præmonuimus. Vtique ergo *hic mundus est vnicus.*

Vnitatem Dei probare institui ex vno mundo, non *absolute* vno, sed *exclusiue* vno, i. e. *vnico.* Neque tamen nunc pugnabo cum illis, qui fortasse particularia huius vniuersi systemata vt diuersos mundos concipi posse atque sic plures esse mundos existimauerint. Nam mundus vt possint particularia quædam corpora instar mundorum concipi: sunt tamen & ipsa partes *vnius* huius vniuersitatis, qualem nunc *mundum* esse dicimus.

§. XVII.

Finitas huius mundi probatur.

Hic mundus constat plurimis entibus inter se connexis (§. XV.); ea vero entia duobus modis possunt considerari: *vno* quidem, per se, ceu singula seu particularia; altero, vti inter se coniuncta unum quoddam constituunt. Quicunque igitur animum induxerit statuere, hunc mundum esse infinitum, is cogitur vnum ex his eligere, aut vt entibus particularibus huius vniuersi infinitatem tribuat, aut tum demum ens infinitum exsurgere existimet, quum ista omnia entia in vnum congeruntur, atque singula vt huius determinationes spectantur. Neutrum esse permittit notio entis infiniti & huius mundi conditio. Si *prius* statuitur, falsitas est manifesta: namque entia, quæ in hoc vniuerso comprehenduntur, secundum se, particulariter & separatim spectata, mutari, sibi succedere, limitibus quodque suis contineri experimur. Quæ quoniam euertunt entis infiniti notionem (§.II.); sequi-

sequitur absurdum esse, entia huius mundi particularia a quopiam infinita haberi. Sin *posterius* aliquis contenderit, entia huius mundi omnia inter se connexa vnum exhibere ens infinitum, id eiusmodi est, vt alio sensu dici non possit, quam eo: mundum hunc esse infinitum finitorum entium complexum. Ea igitur, quæ sic enti infinito insunt, finita esse creduntur: quidquid vero enti infinito inest, sit infinitum; quod nisi ita esset, non omni limite careret ens infinitum; hoc autem statuere, perinde est ac negare notionem infiniti (§. II.). Quæ disputata sunt, ad hoc valent, vt, quantopere fallatur & quam inexplicabili absurditate implicetur, qui entium particularium complexum dixerit ens infinitum, quisque intelligat. Quum ergo neque entia particularia singillatim, neque vna s. collectiue sumta sistant tale ens, quale sit illud, quod infinitum vocari meretur, facili negotio prodit conclusio: *mundum hunc infinitum non esse.*

§. XVIII.

Mundus non a se ipso est.

Quod ita exsistit, vt in ipso sit ratio, cur exsistat, illud ens absolute necessarium in exsistendo nominatur. Perfectissima quum hæc sit exsistentia, cuius ratio reperitur in ente ipso, quod exsistit, modus autem exsistendi perfectissimus cadat tantum in ens infinitum (§. III.); in aprico est, *quodcunque ens non est infinitum, nec absolute necessarium in exsistendo dicendum esse.* Quapropter *mundus*, qui non est infinitus (§. XVII.), *nec erit necessarius in exsistendo s. non exsistit a se ipso.*

§. XIX.

Contingentia mundi ostenditur.

Mundus hic exsistit quidem (§. XV.), non tamen a se ipso (§. XVIII.); cuius exsistentiæ ratio non in ipso ente deprehenditur, ei *contingere* dicitur exsistentia. Ergo mundo contingit exsistere seu *contingenter exsistit mundus.*

§. XX.

In ente infinito est ratio vniuersi.

Vi eius principii, quod omnium rerum sufficientem rationem requirit, sit etiam aliqua ratio, cur mundus exsistat, sit autem hæc ratio, aut in mundo, aut extra eumdem. *Primum* vbi statuitur, foret mundus a se ipso, quod falsum est (§. XVIII.); *alterum* igitur locum inueniat ob contingentiam mundi (§. XIX.). Sed quale hoc sit ens, quod extra mundum hunc positum est, & huius continet rationem, quærendum altius est. Reducatur ad *vnum* ex his duobus, vt *aut* finitum dicatur, *aut* infinitum. Si fuerit finitum, ob ipsam finitatem ante se requirit aliud, tamquam sui rationem, atque hoc iterum aliud; & quam longissime in tali serie finitorum entium progredi velis, non tamen vnquam ad rationem vltimam pertingere poteris: quoniam semper, in quocunque subsistere placuerit, recurrit quæstio: a quo sit hoc? Quum autem sic rationem vltimam adsequi non possis, nec dabitur vnquam ratio sufficiens: nam, quod in aliud resoluitur, illud absolute sufficere dici nequit. Patet hoc modo, rationem mundi non esse in alio ente finito, nec in finitorum entium serie, vtut longissima. Restat, vt ad ens infinitum confugiamus atque statuamus, *quod hoc sit ratio vniuersi.*

§. XXI.

§. XXI.

Exsistentia entis infiniti infertur.

Nihilum (priuatiuum) adpellare mos est, quod non exsistit: nihilum vero, quodcunque sit, caussa efficiens alius esse nequit (per ontolog.). Id, per quod efficitur aliquid, vis est; *vbicunque igitur effectus oritur, vis aliqua exsistat.* Mundum præsentem ab alia quadam vi effectum esse docet §phus XIX. eamque vim non alius esse, quam entis infiniti, probatur ex §pho XX.; consequitur itaque, *quod ens infinitum*, cuius hæc est vis, *vere exsistat.*

§. XXII.

Quid sit vnicum vel plura.

Vnum *exclusiue* s. *vnicum* dicitur, quod non sui simile habet, eo respectu, quo vnicum esse perhibetur. Sin aliquid est, nec tamen vnicum, *plura* habent locum. Ens infinitum, qua infinitum, vnicum dicendum est, si non datur præter illud, cui infinitas æque conuenit, hoc est, eius simile. Quodsi daretur aliud æque infinitum, plura essent.

Primaria est, quæ de eo proponitur, quæstio: *vtrum ens infinitum sit vnicum, anne dentur plura eiusmodi?* Equidem secundum scripturam diuinitus promulgatam posterius negari & prius adfirmari oportere quisque nouit, qui haut prorsus a religione alienus est. Quibus vero argumentis, ex natura rerum depromtis, idem nobis persuaderi possit, id nunc quæritur. Adferunt viri eruditionis laude clarissimi *principium indiscernibilium*, atque vnitatem entis infiniti ex eo defendunt, quod, si duo vel plu-

plura essent, quæ *perfecte non conuenirent*, alterutrum defectu quodam laboraret; quoniam non haberet id omne, quod in altero vel reliquis esset, atque sic infinitum esse desineret: sin *in omnibus* adcurate *conuenirent*, non duo vel plura habenda esse, sed reuera idem ens, quum duo non possint esse, quæ numero saltem non differant. Vereor tamen, ne quis ita nos oppugnet, dum hoc argumento utimur, vt concedat quidem, quoad numerum differentiam relinquendam esse, vbi duo entia infinita sumuntur, vti forsan A & A numero distinguuntur: neget autem hanc differentiam id efficere, vt vnum vel alterum infinitum esse desinat, quemadmodum nec A desinit tale esse, si iuxta illud ponitur A. Quo quidem videri cuipiam possit, nihil repugnare, duo entia infinita esse, sicuti A & A, quæ numero quidem essent distincta, quem quodque *suum* & proprium habeat, in ceteris autem omnibus exacte sibi conuenirent. Ne ista difficultate implicemur, tentabo ego aliam viam, quæ si aliis etiam recta visa fuerit, lætabor; sin ab his, qui veritatem amant, errasse edocear, non patiar modo, verum etiam gratum mihi fore adfirmo, atque sic ad rem ipsam explicandam ingredior.

§. XXIII.

Argumentum generale pro vnitate entis infiniti. Primum eius argumenti caput tractatur.

Optime tota res, de qua nunc agitur, in duo capita conferri potest: *esse plura entia infinita vel non*

non esse. Ita hæc sibi opponuntur, ut quam primum vnum euincitur, veritas alterius sit in promtu. Itaque id agam primo loco, vt falsitas in eo pateat, vbi plura entia infinita esse statuuntur. Argumentandi ratio mea hæc est: *si plura dantur entia infinita, aut in quolibet eorum est ratio exsistentiæ huius mundi, aut minus. Utrumque posterius est falsum. Ergo falsum sit id, quod prius est in connexo.*

§. XXIV.

Prioris consequentis falsitas probatur.

Demonstrabo igitur I) falsum esse, contineri rationem huius mundi in quolibet horum entium, quæ vt infinita sumuntur: id enim primum erat in consequente eius syllogismi, qui §pho XXIII. fuit propositus. Utque adcurate procedat probatio, noua vtor ratiocinatione, quæ iterum membra a se disiuncta comprehendit. Nempe: *si quoduis horum entium infinitorum, quæ exsistere sumuntur, est ratio huius mundi; aut unum ex his sufficiebat ad actuandum mundum, aut minus. Neutrum potest esse ex his, quæ consequuntur. Ergo nec illud verum est, quod antecedit.* Iterum in hoc argumento *primum* requiritur, vt probetur, vnum horum entium si dicatur sufficere ad actuandum mundum, absurditatem oriri; quod quidem ita probo: si vnum iam esset ex his sufficiens ratio mundi, mundus poterat exsistere absque reliquis; ex quo sequeretur, cetera suscepisse actionem, quæ omitti potuit. Hoc idem est, ac si reliqua frustra egisse dicantur. Ens infinitum frustra non agit (§. XVI.): ergo manifesta exsurgit falsitas. *Alterum* itidem

itidem falſum eſſe facile adparet: illud enim, quod non ſufficit ad actuandum ens finitum, cuiusmodi eſt mundus (§. XVII.) & quod adeo indiget alius, infinitum dici haut meretur (§. XI.).

§. XXV.

Item poſterius conſequens falſum eſt.

Reſtat, vt II.) alterum conſequens in argumento §pho XXIII. adlato etiam aliquid abſurdi inferre probetur. De quo ſic ſtatuo. A quo adſeritur, plura eſſe entia infinita, nec tamen in quouis eorum contineri huius mundi rationem, is concedat ex his vnum: *aut nullum illorum continere rationem huius mundi, aut aliquod tantum.* Eligat vtrumlibet; aliqua ſemper implicabitur contradictione. Si dixerit eſſe plura entia infinita, quorum tamen *nullum* continet rationem huius mundi, aperte pugnat contra demonſtrata (§. XX.), & cuique euidens eſt ſequuturum ex hoc, mundum a ſe ipſo exſiſtere, quod reiectum eſt §pho XVIII. ſin *aliquod* tantum ex illis rationem huius mundi continere exiſtimauerit; alterum, vel reliqua, quod non continet, tale ſumitur, cuius maior poſſit eſſe perfectio: nam eſſet certe perfectius, ſi etiam huius mundi rationem in ſe contineret, quum eo præſtantius habeatur ens, quo plura ſunt, ad quæ ipſius vis extenditur. Neque enti cuipiam infinito repugnat huius mundi rationem complecti, quippe qui, quoniam finitus eſt (§. XVII.), admittit ſui rationem in alio. Cuius maior poteſt concipi perfectio, ei deficit aliquid, quod habere poteſt; quis autem non animaduertit, notionem entis infiniti (§. II.) hac ratione plane ſubuerti?

§. XXVI.

§. XXVI.

Ad secundum caput proceditur. Ens infinitum est vnicum.

Postquam igitur primum caput profligatum est: dari plura entia infinita (§. XXIII - XXV.), proferamus disputationem ad alterum, non dari plura, atque hic duo adhuc relinquuntur. Nimirum vbi plura entia infinita non dari statuitur, *aut nullum prorsus exsistit, aut vnicum.* Tertium quid possit esse, non intelligo. Quod sit ens infinitum, supra stabilitum est (§. XXI.), cui quum contrarium sit, statuere non esse, huius falsitas euidens est. Itaque cogimur adfirmare alterum, nempe, *exsistere vnicum ens infinitum.*

Probaui vnicum esse ens infinitum ex vnius mundi productione. Sed eadem fere ratione probatio procedit ex vnius mundi conseruatione & gubernatione. Frequens enim illud est apud Philosophos ac Theologos, conseruationem esse *continuatam creationem.* Sumam igitur vnum modo mundum & ponam plura esse entia infinita; iam simili modo, vt antea, argumentabor: hunc mundum aut a *quouis*, aut a *nullo*, aut ab *aliquo* tantum horum entium conseruari & gubernari. *Primum* ubi statuitur, incurritur in eamdem absurditatem, quam supra ostendi (§. XXIV.), si *alterum*, redit contradictio, qua inuoluimur, quando mundum non ab alio productum esse dicimus (§. XXV.); nam sicuti mundus ad sui productionem, ita etiam ad conseruationem sui aliud requirit ens: quum par sit utrinque ratio:

tio: si *tertium*, non minor obuia hic est difficultas illa, quæ fuit illata §pho cit. si ex pluribus entibus infinitis aliquod tantum dicatur hunc mundum produxisse.

Ita ego sum prosequutus probationem, vt ad vnum mundum animum aduerterem. Non igitur nunc certabo cum illis, qui forsan plures esse mundos contendunt. Statuant hi, si velint, plures mundos, dummodo mihi concedant, quod concedere omnino debent, vt ex his vnum sumam, & ex hoc vno, vnum esse ens infinitum comprobem, vti est a me comprobatum. Nihil enim interest, siue vnicus sit mundus, siue plures, vbi ostenditur, ex quouis mundo vnitatem entis infiniti comprobari posse. Si quis obuertere velit, si plures sint mundi, plura quoque esse posse entia infinita, quorum cuique suus mundus sit tribuendus, hoc eiusmodi est, vt facili negotio possit remoueri. Sint v. g. tres mundi A. B. C, quam primum ad vnum ex his, v. g. A, animum adiicio, vnum tantum esse ens infinitum intelligo. Quæro enim iam, a quo hic mundus A productus sit & a quo idem conseruetur? Respondeat mihi is, qui plura entia infinita statuit. Aut dicat ab *omnibus*: quod falsum est, quum vnum iam sufficiat, atque sic reliqua frustra aliquid suscepissent: aut a *nullo*, in quo iterum euidens est falsitas: aut ab *aliquo* tantum. Hoc postremum vbi dicitur, quis non videt, reliqua, quorum vis ad hunc mundum A non extenditur, infinita non esse? Hæc enim pugnant: infinitum esse & admittere terminos, vltra quos non extenditur vis.

§. XXVII.

§. XXVII.

Quis spiritus infinitus seu absolute perfectissimus.

Spiritus nominatur substantia intellectu & per consequens voluntate prædita. Ens infinitum est substantia (§. V.), atque intellectum habet eumque summum (§. IX.) & voluntatem perfectissimam (§ X.): per consequens *hoc est spiritus infinitus s. absolute perfectissimus*

§. XXVIII.

Is est vnicus.

Ens infinitum exsistit (§. XXI.), illud autem quum sit spiritus perfectissimus (§. XXVII.); sequitur, *quod spiritus perfectissimus exsistat.* Ens infinitum & spiritus perfectissimus reipsa idem est ens. Vnicum esse ens infinitum probauimus (§. XXIII-XXVI.): Itaque *spiritus perfectissimus est vnicus.*

§. XXIX.

Deus quis sit: Conueniunt in ipsum, quæ enti infinito competunt.

Dei nomine intelligimus spiritum absolute perfectissimum; isque est infinitus: quare in Deum conueniunt omnia, quæ de ente infinito supra demonstrata sunt. Ergo Deus perfectissimo modo exsistit (§. III.), adeoque a se ipso s. independenter a quocunque alio ente & necessitate absoluta (§.IV.); est substantia (§. V.); habet vim (§. VI.), eamque infinitam (§. VII.), intelligendi (§. IX) & volendi (§. X.) & quæcunque voluerit, extra se operandi (§. XI.). Nunquam non sapientissime agit (§.XIII.); nec quicquam frustra suscipit (§. XIV.); estque ratio huius mundi (§. XX.).

Vbi definiendum eſt, quale ſit ſupremum Numen, diſceptant inter ſe eruditi & vario modo rem declarant atque enunciant. Equidem quod quidam ſtatuerunt, *vim diſtinctiſſime repræſentatiuam* inferre primum Dei conceptum, hoc valde quibusdam diſplicuit, maxime ob id, quod ſecundum hanc definitionem Deum ens mere ſpeculatiuum conſtitui, neque ex ea commode reliqua Dei attributa elici poſſe, inprimis autem prouidentiam ipſius periclitari exiſtimarent. Fatendum tamen eſt, iſtam vim diſtinctiſſime repræſentatiuam, quæ eadem eſt cum vi intelligendi infinita, exhaurire totam ſpiritus perfectiſſimi notionem, & ſi adcurate euoluatur, reliqua, quæ ſunt in Deo, poſſe ex hac inferri. Pugnatum quoque eſt contra illam definitionem, in qua Deus per hoc definitur, quod continet huius mundi rationem. Illud potiſſimum videndum eſt, vt ab his characteribus ratio definiendi petatur, qui reliquis eliciendis commodiſſime ſubſternuntur. Quam §pho præced. poſui definitionem, ea videtur præ ceteris iſtam opportunitatem præſtare: namque connectuntur in illa character ſpiritus & eius, qui perfectiſſimo modo, i. e. a ſe ipſo exſiſtit. *Poſterior* quidem optime poteſt inſeruire deducendis prædicatis, quæ *quieſcentia* nominari ſolent, vt immutabilitas, æternitas & alia: a *priori* autem optime ea ducuntur, quæ vocantur *operatiua*, vt ſcientia, ſapientia, bonitas cætera.

§. XXX.

§. XXX.

Deus exſiſtit: extra mundum.

Quum euictum ſit (§. XXVIII.), quod ſpiritus perfectiſſimus exſiſtat, isque idem ſit, quem ſub nomine Dei veneramur (§. XXIX.); ſumma ratione compellimur ſtatuere, *Deum exſiſtere.* Et quoniam mundus non eſt infinitus (§. XVII.), cuiusmodi ſummum & perfectiſſimum Numen eſſe debet; ſatis ſuperque adparet, Deum extra mundum quæri oportere ſ. *eſſe ens extramundanum,* i. e. nec totum mundum, nec eius aliquam partem, ſed a mundo ceu effectu diſtinctum.

§. XXXI.

Concluditur Deum eſſe vnicum.

Spiritus perfectiſſimus eſt vnicus (§. XXVIII.); hunc vero ſpiritum, qui abſolute perfectiſſimus eſt, & extra mundum exſiſtit, Deum vocamus (§. XXIX. XXX.). Ex quo ſequitur *Deum eſſe vnicum.*

Si ea, ex quibus concluſio §phi præc. ducta eſt, adcurate euoluantur, intelligendum erit, probationem huc fere redire, quod, ſi plures Dii ſtatuantur & vnus modo ex his huius mundi auctor & moderator dicatur, in altero, vel reliquis ob id ipſum neganda ſit infinitas, quod eius (eorum) vis ad hunc mundum non extenditur: quum ſic deficiat aliquid, illud autem non ſit infinitum, in quo defectus & per conſequens limes locum habet. Equidem duo adhuc reliqua ſunt, quorum alterutrum forſan aliquis ſtatuerit, nempe: *aut* a quovis Deo hunc mundum productum eſſe & regi, *aut* a nullo. In vtroque autem euidens cernitur falſitas, vti ex ſuperioribus facile intelligitur.

Venit autem mihi in mentem, quod quiſpiam obiicere poſſit, neque patiar iſtum ſcrupulum ani-

mo insidere. Existimabit aliquis, quod nos inferre voluimus ex eo, si ex plurium Deorum numero vnus tantum huius mundi opifex habeatur, minus recte exinde sequi. Reponet mihi forsan, cogitandum esse, *si plures Dii statuuntur, hos inter se omnino consentire & in id conspirare, vt quisque suum quasi systema sibi habeat, idque solus efficiat & regat, neque alterius vis in eo exerceatur.* Persuadere nobis conabitur, ex eo, quod voluntate & consilio fit, defectum potentiae & realitatis argui non posse, neque adeo ceteris detrahi, si hic mundus ab vno Deo effectus esse dicatur & gubernari, licet sint plures. Qui ita disserit, equidem speciem aliquam nobis offundit; si tamen, quale hoc sit, quod nobis obuertitur, penitius excutiamus, plane infirmum esse deprehenditur & ineptum. Namque 1. illud sit verissimum, Deum ita gaudere summa perfectione, vt, quamprimum aliquid de ea remittitur, Deus esse desinat; 2. quemuis hoc nobis concedere oportet, per quod fit, vt maior concipi possit perfectio, quam est reuera, per idem, quae actu esse deprehenditur, eam minui: quo enim datur maius, illud minus certe hoc est; 3. dubium plane non est, quin per hoc, quod in id consentiant, vt quisque in hoc vel illo subsistat, limes ponatur, qui si prorsus abesset, maior certe foret perfectio. Quae vbi recte connectuntur, ita statuendum est: si plures Dii in hoc consensisse dicantur, ne cuiusque vis ad hunc mundum extendatur, idem esse, ac si praedicentur conspirare in id, vt cuiusque vis non infinita & per consequens, vt quisque non sit Deus. Quid absurdius hoc dici possit, non video.

XI. DE

XI.

DE ORIGINE ESSENTIARVM

ET INDE EXPLICANDA ACTIONVM MORALITATE INTERNA.

SECTIO I.

QVAE INQVIRIT IN ESSENTIARVM ORIGINEM.

§. I.

Instituti ratio.

Ad excitandum lectoris studium & attentiorem intelligendi animum inducendum haut parum conferre videtur id, si eorum, quae proponuntur, non argumenta solum recto ordine nectantur; verum etiam cum aliis disciplinis ostendatur coniunctio. Eamdem nunc quoque ineundam existimaui rationem, de re difficili dicere adgressurus. Fieri enim poterat, vt quibusdam in re ardua quidem, sed inutili laboriosus viderer, quum essentiarum originem hac scriptione perstringo, rectius illorum iudicio, omnino silentio praetermittendam, quam altius repetendam. Qua quidem in parte ne quid culpae contrahere videar, ita in hoc argumento versor, vt statim subiiciam adplicationem horum ad controuersiam inter theologos pariter ac philosophos diu & grauiter agitatam, de interna actionum nostrarum moralitate eiusque fundamento, quippe quod alii in sola natura, alii contra in supremi Numinis voluntate collocandum esse statuerunt. Quantum ego intelligo, grauissima illa inter eruditos disceptatio felici demum successu componi poterit, iis recte constitutis, quae originem essentiarum explicant.

§. II.

Quae conuenire & repugnare dicantur. Quid possibile, impossibile.

Dum cogitamus ea, quae nobis contemplanda obiiciuntur, adpercipit anima ac distinguit, quae in ente sunt obuia eaque ratione mentem eorumdem consciam fieri experimur. Eadem experientia teste insita nobis est quaedam ingenii facultas, facile, quae inter se conueniunt, perspiciendi, nec minus aliqua acuminis vis, cuius ope, quae sibi aduersantur, detegere recte valemus. Exinde incidit mens in contemplatione obiectorum defixa in ea, quorum alterum alteri contrarium esse intelligit, e contrario vero quoque multa deprehendit, quae, quo minus consistant vna, nil impedit. Sic ipsa quasi natura duce mens in simplicissimam illam deuenit iudicandi rationem, esse quaedam, quorum vnum cum altero stare omnino possit, seu, quod eodem recidit, quorum vnum alterum non tollat; eaque *conuenire* dicuntur: quaedam vero opposita se habere ratione; quae ideo sibi *contradicere* seu *repugnare* vocari consueuerunt. Quum igitur conuenientia talem semper vnius ad alterum relationem inferat, quae permittit, vt secum inuicem stare *possint*; contradictio autem efficiat, vt consistere *non possint*, facile erit intellectu, cur *impossibile* dicatur id, quod contradictionem implicat: quod caret vero contradictione, *possibile*.

§. III.

Quid interna & externa possibilitas vel impossibilitas.

Possibile est id, in quo nulla deprehenditur contradictio; impossibile, quod contradictionem incur-

rit

rit (§. præc.). Iudicaturi igitur de poſſibilitate aut impoſſibilitate entis referre debemus id, de quo iudicandum, ad aliud quid, vt intelligatur, an cum eodem ſtare poſſit, nec ne (§. eod). Ea, quæ hac ratione ad ſe inuicem referuntur, quando ipſum illud ens conſtituunt, ſeu notionem entis ingrediuntur aut ingredi certe debent, produnt *poſſibilitatem* aut *impoſſibilitatem internam*, prouti aut nihil in iis adparet repugnans; aut tale quid deprehenditur. Quæ quidem poſſibilitas aut impoſſibilitas interna etiam *abſoluta* recte dicitur, cum ea, quæ notionem entis ingrediuntur, ſemper eidem competant abſolute. Sin vero relatio facta fuerit ad aliud quid tamquam cauſſam, per quam ad actum ſit deducendum illud, exſurgit *poſſibilitas vel impoſſibilitas externa*, pro diuerſitate habitudinis entis ad id perficiendum, cui aut repugnat idem ille effectus aut minus. Ea poſſibilitas vel impoſſibilitas externa etiam *hypothetica* vocari poteſt, quoniam omnes circumſtantiæ debent conſiderari, ſi conſtituere velis, an poſſit aliquid ſuſtinere rationem cauſſæ in ordine ad effectum quemdam producendam. Adparet inde, internam ſ. abſolutam poſſibilitatem aut impoſſibilitatem verſari in eo, quod enti per ſe exſiſtentia repugnet, vel non; externam vero ſ. hypotheticam poſſibilitatem aut impoſſibilitatem cerni in eo, quod conſideratis circumſtantiis & perſpecta eius, quod rationem cauſſæ habere debet, vi, enti per talem cauſſam exſiſtentia repugnet aut minus. Sic e. g. currum onuſtum protrahi: in ſe non ponit contradictionem, nam accedente vi, quæ huic effectui ſufficit, exſiſtere eum videmus; ſed quando reſpicio ad vnum hominem, per quem motus ille ſit perficiendus, ſtatim adpa-

 ret

ret contradictio, spectata nimirum ea, quæ vnius est hominis, vi, vtpote quam eiusmodi effectus longe excedit.

Nota. Quamquam in genere, quid sit absolute impossibile, definire liceat, magnopere tamen cauendum est, ne quid temere detrahatur omnipotentiæ diuinæ, si vbicunque in particulari & determinate, eorum, quæ sint talia, quorum vnum absolute alteri repugnat, normam sumere velimus intellectum humanum; quippe cuius iudicio hæc non semper satis peruia sunt. Recte enim alias dicitur: absolute impossibilia nec esse opera omnipotentiæ, quum simpliciter impossibilia sub nullam (absolute), adeoque nec ipsius Dei potentiam cadant. Præclare b. *Scherzerus* in hanc sententiam a): *Quare in genere quidem dicere possumus: vera contradictoria non posse Deum* (quamquam *Thom.* P. 1. qu. 25. art. 3. magis theologice putat dici, talia non posse fieri, quam Deum non posse facere ea) *non autem possumus determinare* omnia illa vere contradictoria in *particulari, quia scil non scimus in particulari, quanam sit natura & essentia cuiusque rei*; & mox pergit: *ergo cauenda est temeritas illa, ne præcipitanter dicamus: hoc vel illud Deus non potest, quia non possum intellectu meo adsequi.* Quibus consentanea sunt, quæ scribit *D. Frid. Schulzius*, sacrorum Citizensium

a) syst. theol. loc. de Deo §. 19. (8) p. 55.

sium antistes meritissimus b): *dergleichen Dinge* (absolute impossibilia, de quibus ante dixerat) *schliessen wir nun auch von dem Gegenstande der göttlichen Macht aus. Jedoch muß man dabey sich wohl in acht nehmen, daß man nicht etwas vor unmöglich und widersprechend halte, welches doch eigentlich nicht also beschaffen ist. Es kann gar leicht geschehen, daß man sich darinnen irre, da man von den wenigsten Dingen klare und deutliche Begriffe hat, welche doch zur Erkenntniß eines Widerspruchs erfordert werden.*

§. IV.

Duplex oppositio eius, quod possibile.

Interna rei possibilitas consistit in non repugnantia eorum, quæ ens constituunt (§. II.), adeoque efficit, vt enti in se spectato exsistentia non repugnet; non vero spectari debet possibile qua tale, vt iam exsistens. Ad id enim aliud quid requiritur tamquam complementum possibilitatis. Ex quo enata est duplex oppositio eius, quod sumitur vt possibile; primum in ordine ad id, quod impossibile dicitur; deinde in ordine ad id, quod iam exsistit. Quatenus igitur aliquid in se quidem exsistere potest, non vero exsistit, dicitur *nude possibile.* Quum vero id, quod actu exsistit, exsistere possit, omne exsistens erit quoque possibile non nude, sed cum complemento. Possibile qua tale non exsistit (per antec.), sed cogitari potest vt tale, cui exsistentia non

b) *in der Lehre von Gott und seinen Eigenschaften Cap. 4. Abschn. II. §. 5. S. 247.*

non repugnat abſolute; eſt itaque nihil niſi conceptus, qui quum ſemper ponat concipientem adeoque ens intelligens, conſequitur, *extra concipientem nullum eſſe poſſibile qua tale.*

§. V.

Quid eſſentia rei.

Eſſentiæ nomen vti ab eſſe deriuari facile adparet, ſic eodem nihil aliud exprimi intelligitur niſi id, a quo habet ens, vt ſit tale. In omni cogitatione obiecti id primum eſſe debet, vt concipiam ens, vt tale, quum nihil ſit, quod prius admitti poſſit. Niſi enim e. g. Deum cogitem vt talem, id eſt, vti eſt Deus, ne vnicum quidem eorum, quæ de Deo prædicantur, quod ſit omnipotens, omniſcius, omnipræſens cet. locum habere poterit. Ex quo factum eſt, vt eſſentiam (metaph.) vocarent *primum rei conceptum. Concipere* cum ſit cognoſcere aliquid ex rationibus, primus rei conceptus erit id, quod omnium eorum, quæ in ente deprehenduntur, rationem primam (in quam reliquæ reſoluuntur) continet. Ratio prima, quæ eodem ſenſu vltima dici poteſt, omnium eorum, quæ enti ineſſe poſſunt, in eo eſt, quod ea ſibi non repugnent, adeoque ens ſit interne poſſibile (§. III.). *Interna* igitur rei *poſſibilitas* eſt id, ex quo omnia reliqua in ente concipienda, ideoque illa exhibet rationem vltimam (in illo ente, non abſolute) omnium eorum, quæ enti conueniunt. Quapropter recte etiam dicitur rei eſſentia interna rei poſſibilitas.

§. VI.

§. VI.

Hæc exhibet principium cognoſcendi reliqua, quæ enti ineſſe poſſunt.

Eſſentia eſt primus rei conceptus, ſeu interna rei poſſibilitas (§. V); poſſibile nullam inuoluit repugnantiam (§. II); illud igitur, quod ſit aliquid poſſibile, perſpici debet ex non repugnantia eorum, quæ illud ens conſtituunt, quorum alterum alteri non contradicit. Omne igitur poſſibile habeat neceſſe eſt, vnde concipiatur vt poſſibile; *c*) per conſequens habeat ſui rationem ſufficientem; ratio illa cognoſcendi dicitur cognoſcendi principium. *Erit itaque eſſentia rei principium cognoſcendi reliqua, quæ enti ineſſe poſſunt.*

§. VII.

In originem eſſentiarum inquiritur; ſtatus quæſtionis formatur.

Iam alia res ſe nobis offert, quæ quidem eo redit, vt ipſam eſſentiarum *originem* curatius perſcrutemur. Vt, quid de eo ſtatuendum ſit, rectius disquiratur & intelligatur, omnis quæſtionis caput in eo eſt, vt diſpiciamus: quid ſit id, quod efficit, vt ea, quæ primum rei conceptum ſiue eſſentiam rei ingrediuntur, ſint compoſſibilia? e. g. hominis eſſentia conſtat his duobus, quod ſit animal & ratione vtens; horum vnum alterum non remouet, quum ſint in vno ſubiecto; ſunt ergo compoſſibilia. Iam ſi quæro: quid ſit id, quod efficiat, vt ſint hæc duo compoſſibilia, quibus eſſentia hominis abſoluitur? ſic in originem eſſentiæ humanæ inquiro. Si dixeris forſan, poſſe ſtatim reſponderi, eſſe hæc com-

c) vid. Logic. b. *Reuſchii* §. 37.

compoſſibilia, quia vnum eorum alterum non tollat, datur vlterior quæſtio: quid ſit ergo, quod efficiebat, vt vnum non tolleret alterum? ſi porro dicas: quia in vno nihil ſit, quod alteri contradiceret, iterum quæro: quid ſit, ergo illud, quod efficeret, vt non eſſet in vno, quod alteri contradicat? Sic intelligitur, quum nihil admitti poſſit, quod ſua deſtituatur ratione, non poſſe nos adquieſcere prius, quam ad rationem vltimatam peruentum ſit, ex qua adparet, cur ſint ea poſſibilia, quæ vt talia cogitantur.

§. VIII.

Eſſentia diuina ratio eſt in Deo ipſo.

Quidquid eſt in Deo, ad eius eſſentiam pertinet (per theol. natur); ergo ne exſiſtentia quidem ab eſſentia in Deo reuera differt, ſed in ſe omnino coincidit cum illa; quamquam, vt exiguo noſtro intelligendi modulo rectius conſulatur, quæ ſunt in Deo, in puncto rationis, ſeparatim cogitemus, ne diuinitate tamquam immenſæ vaſtitatis oceano ſubmergamur, ſi improuidi nos eiusdem contemplationi immittere velimus. Quæ quum ita ſint, facile conſtare arbitror, fieri non poſſe, vt rationem internæ, quæ eſt in Deo, poſſibilitatis, expoſcas, niſi ſimul inquiras eo ipſo exſiſtentiæ rationem. Ratio vero, cur Deus exſiſtat, quum ſit in ipſo Deo (per theol. natur.), *ipſe erit quoque eſſentiæ ſuæ fons*, quæ re ipſa cum exſiſtentia eiusdem eſt vnum. Nobis itaque ſolum origo eſſentiarum *finitarum* inueſtiganda relinquitur.

§. IX.

§. IX.

Generalis ratiocinationum dispositio sistitur.

Ratio possibilitatis vltima (absolute) seu id, quod efficit, vt possibile sit tale scil. possibile, aut in ipso obiecto illo continetur, aut in alio quodam extra illud, quum adesse omnino oporteat. Horum primum si remotum fuerit, ad alterum accedamus necesse est. Sed in altero iterum excutiendum est, num aliud quoddam ens finitum, an vero infinitum sit id, quod continet rationem vltimam possibilium qua possibilium. Vbi igitur ostendero, rationem possibilitatis vltimam ex nullo ente finito peti posse, in ente infinito seu Deo tamquam fonte ac principio omnium possibilium qua possibilium, adeoque essentiarum (§. V.) adquiescere debemus; ita tamen, vt pro nostro concipiendi modo disquiratur: debeatne ad intellectum diuinum an voluntatem referri origo essentiarum? Sic habe ratiocinationum mearum dispositionem, cuius partes distinctius nunc & singillatim persequar.

§. X.

Essentiae finitae non habent in ente ipso vlteriorem rationem sui.

Essentia est primus rei conceptus (§. V.), adeoque continet reliquorum omnium, quae enti inesse possunt, rationem (§. eod.). Iam quum idem, quod alterius est ratio, non possit eodem respectu esse eius rationatum (per metaph.), adparere arbitror, fieri non posse, vt primus rei conceptus seu essentia in vllo entis eius praedicato sui habeat rationem; sic enim foret eius rationatum, cuius eodem re-

respectu est ratio, quod absonum est & absurdum. Ex quo colligitur: *essentiam negare omnem in ente, cuius est essentia, vlteriorem sui rationem.*

Nota. Si quis inde concludere velit, ergo nec essentiæ diuinæ rationem in ipso Deo esse posse; facile adparebit, illam conclusionem minimum inferri posse, quum in Deo ratio & id, cuius est ratio, non vti in ente finito diversa sint, sed re ipsa idem.

§. XI.

Nec in alio ente finito ultimam rationem agnoscunt.

Essentiæ rerum scil. finitæ omnem in ente, cuius sunt, respuunt vlteriorem sui rationem (§. præced.); habent ergo eamdem in alio quodam ente (§. IX.). Fac igitur ens illud esse finitum & cogites eiusmodi possibilium entium finitorum seriem: D habere rationem possibilitatis in C vt possibili; quum hoc iterum in se ipso, cur sit possibile, vltimam rationem habere non possit, (§. X.) ponit rationem in alio ente B; illud autem, quia est finitum (per hypothes.), ex eodem fundamento (§. X.) adlato, habebit sui rationem in A & sic porro. Quamquam igitur in tali entium finitorum serie in infinitum progredi maxime velis, quod tamen absurdum est (per metaph.), nunquam tamen peruenies ad vltimam possibilitatis horum rationem. Ratio, quæ non est vltima, est insufficiens, quia semper ponit vlteriorem, adeoque rem penitus non exhaurit. Quocirca *essentiarum seu possibilium qua possibilium ratio vltima adeoque sufficiens, non est in aliis entibus finitis possibilibus, quam longissima eorum fuerit series.*

§. XII.

§. XII.

Ergo Deus eſt eſſentiarum fons.

Eſſentiæ (finitæ) neque in entibus, quorum ſunt, (§. X.) neque in aliis entibus finitis (§. XI.) ſui agnoſcunt rationem vltimam. Præter entia finita non datur niſi ens infinitum (per theol. nat.). Vt itaque plene concipiatur, cur poſſibilia ſint poſſibilia, & cur adeo eſſentiæ rerum ſint tales, progrediendum eſt ad ens infinitum (§. IX.), in eoque ſubſiſtendum, quum vlterius progredi non liceat. Quare ſufficiens & vltima poſſibilium qua poſſibilium, ideoque eſſentiarum ratio demum ex ente infinito reſultat. *Deus igitur eſt eſſentiarum fons & origo.*

§. XIII.

Vnde Deus habeat, vt ſit ipſe omnium poſſibilium & eſſentiarum fons. Redit res ad concipiendi modum, qui duplex eſt; primitiuus: deriuatiuus:

Perſpectum quidem eſt ex his, eſſe Deum omnium eſſentiarum fontem (§. præc.); ſed altius nunc res eſt repetenda, vt intelligatur, unde habeat Deus, vt ſit ille omnium poſſibilium adeoque eſſentiarum fons. De eo ſic eſſe tenendum arbitror: *habet Deus, vt ſit ipſe omnium eſſentiarum fons, exinde, quod ipſe æterno quodam intellectus actu, primum* (quum de nullo ente ante conſtaret, quid eſſet, ſi præſcindatur nimirum ab intellectu diuino, vt more veterum loquar) *conciperet ex ſe ipſo, quale quidquid eſſet & eo quidem modo conciperet, vt nullum eorum, quæ entia, quorum conceptus eſt compoſitus, ingrediuntur, alteri contradiceret.* Quæ quidem

magis

magis nunc declaro. Duplex eſt concipiendi modus; alter, quem *primitiuum* ſeu *originarium* vocare poſſis, quo concipiuntur res ante quam quidquam exſiſteret; alter, quem *deriuatiuum* non incommode dixeris, quo concipiuntur entia per modum abſtractionis; quæ quidem abſtractio iam ponit res exſiſtentes. Deriuatiue a quo concipiuntur rerum eſſentiæ, qualis eſt, quo nos vtimur concipiendi modus, is iam ponit rerum eſſentias, *vti* ſunt in ſe; a quo vero primitiue concipiuntur, is demum efficit, vt ſint tales, qui quidem concipiendi modus Deo proprius eſt. De vtroque curatius agendum erit in ſequentibus, vt, quid habeat hæc diſtinctio ad rem noſtram, rectius intelligi poſſit.

§. XIV.

A nobis concipiuntur eſſentiæ rerum non niſi deriuatiue.

Omnis cognitio noſtra incipit a ſenſatione præuia (per metaphyſ.) *d*); ſenſatio ponit res ſingulares ideoque exſiſtentes (per met.), a quibus abſtrahendo enitimur ad diſtinctas rerum notiones. Ea quum nobis ſit incedendum via, liquidum eſt, *nos non niſi deriuatiue rerum eſſentias concipere* (§. præc.). Si quis forſan dixerit: nos tamen multa quoque cognoſcere vt nude poſſibilia, quæ adeo non exſiſtant (§ IV.); id quidem recte; interim tamen ſemper tum ab aliis rebus exſiſtentibus ope abſtractionis adſcendimus ad ea, quæ a nobis vt poſſibilia intelliguntur. Sic quando plures mundi poſſibiles a nobis cognoſcuntur, non alia ratione ad

d) Vid. b. *Reuſch*, ſyſt. metaph. §. 677.

ad conceptum aliorum mundorum possibilium adscendimus, nisi ope abstractionis a mundo præsenti. Ea enim, quæ in hoc mundo deprehenduntur vt existentia, si mente fuerint separata & alio ordine connexa, pro diuersitate separationis mente factæ & nexus aliter repræsentati, exsurgunt notiones plurium mundorum possibilium, quæ tamen omnino ope abstractionis ideoque deriuatiue sunt formatæ.

§. XV.

A Deo autem primitiue: inde habet Deus, vt sit essentiarum fons.

Ille autem concipiendi modus non quadrat in Deum, sed prorsus in eo exulat. Quapropter id iam ago, vt ostendam primo loco, *Deum non nisi primitiue omnia possibilia adeoque rerum omnium essentias concipere*, id est, non ope abstractionis ab iis, quæ iam sunt, sed ex se ipso & ante quam quidquam exsisteret: secundo autem loco; *quomodo per id ipsum habeat Deus, vt sit ipse omnium possibilium qua possibilium ideoque essentiarum fons.* A primo ordiendum est, cuius quidem argumentum ex eo capere licet, quia Deus est omnis mutationis & successionis expers. Vti ergo omnia vno simplicissimo actu mentis complectitur, (theol. nat.) ita etiam ab æterno quæcunque possibilia, non ea solum, quæ post exstiterunt aut exstitura vnquam sunt, sed etiam quæ nunquam ad actum deducenda, ante quam quidquam exsisteret, distinctissime concipere eum, liquido constat. Per id ipsum habet Deus, vt sit omnium possibilium ideoque essentiarum fons, quod erat secundo loco positum, de quo nunc videndum. Vti Deus ab æterno quæcunque possibilia concepit (per ante-

 dicta),

dicta), sic per id ipsum, quod Deus primum s. primitiue hoc, nec alio modo conciperet, factum est, vt ea omnia, quæ nunc sunt possibilia, essent talia; quum in se (antecedenter in præcisione ad determinatum, quo Deus ea conciperet, modum) nil quidquam esset aut possibile aut impossibile. Fac enim fuisse quidquam ita in se extra Deum possibile, multum falsi inde consequi statim adparebit. Namque *primo* inde consequeretur, statuendum esse aliquid, quod non est Deus, Deo coæternum; quod quantum habeat absurditatis, quisque intelligit. *Deinde* foret hac ratione Deus ratione modi, quo primum conciperet res, dependens ab alio quodam, si non ex se ipso, sed aliunde, extrinsecus, nempe ab ipsius rei concipiendæ natura (quæ quasi hoc modo Deo prior sumitur) penderet, quo modo Deus conciperet eam. Quamquam enim res, vti iam sunt a Deo constitutæ, hoc nec alio modo, eodem modo concipiat necesse est, propter summam, quæ est in Deo, veritatem; nec inde inferri possit dependentia quædam Dei a natura aliorum obiectorum, quippe quæ ab ipso Deo est constituta: tamen, si ne primum quidem constituere Deo licuerit, quale quidquid esset & quomodo primum idem conciperet, id aperte cum independentia Dei pugnare videtur. Sic enim necesse habebat Deus se adcommodare ad obiecta concipienda, aliunde quam ab ipso ita nec aliter constituta. Quæ quomodo consistere possint cum eo, qui omnimode est, vti Deus, independens, ego certe non perspicio. Hæc, quæ disputaui, eiusmodi sunt, vt facile intelligi queat, statuendum esse, nil quidquam esse possibile nisi per id, quod Deus primum certo modo idem conciperet, vt esset tale scil. possibile. Et sic liquido adparere arbitror,

bitror, quomodo Deus per id ipſum, quod omnia primum ſ. primitiue ipſe conciperet, habeat, vt ſit omnium poſſibilium qua poſſibilium ideoque eſſentiarum fons.

§. XVI.

Obuiam itur obiectionibus. Prima.

Duo ſunt, quæ cum ſpecie quadam dictis opponi poſſe intelligo, quæ, vt eo rectius omnia accipiantur, excutio iam. Primum eſt illud: *ſi a modo, quo Deus conciperet quidque, penderet,* non ab obiecti natura, *quid ſit poſſibile aut impoſſibile, videri conſequi, ea, quæ iam ſunt impoſſibilia, poſſe a Deo concipi vt poſſibilia,* e. g. vt anima ſit extenſa, vt habere poſſit figuram cet. *& vice verſa, quæ iam ſunt poſſibilia, poſſe a Deo concipi vt impoſſibilia,* e. g. animam non poſſe recipere habitus varii generis. *Hæc vero ſatis abſona videri.* Reſponſio vt ſit diſtincta, animadvertendum eſt, duplici poſſe res ſpectari modo; altero, vti iam quælibet earum, qualis ſit, conſtituta eſt; altero vero, vti nondum quid quæuis eſſet, conſtituta erat. Si ſpectentur illo modo, fieri non poteſt, vt quidquam, quod ex parte obiecti iam conſtituti eſt impoſſibile, nunc Deus concipiat tamquam poſſibile aut vice verſa; abſoluta enim foret in eo contradictio. Nec id adſerimus nos; ſed illud adfirmamus, quum de nullo quoquam ente, quid eſſet, aut quæ cuiusque eſſet natura, conſtaret adhuc, poterat omnino fieri, vt quoddam, quod nunc eſt poſſibile, fieret impoſſibile, aut quod nunc eſt impoſſibile, poſſibile eſſet, prouti Deus naturam cuiusque alio forſan modo, quam

quæ nunc eſt, conciperet. Sic ſi animam humanam cogites, vti iam eſt conſtituta, ens ſimplex, abſolute omnino eidem repugnat extenſam eſſe, habere figuram cet. nec a Deo vt poſſibilia hæc concipi poſſunt; ſin vero eamdem præciſe ſpectes, vti, quæ eius ſit natura, non erat conſtitutum; (ſic autem ſpectari debet, quum Deus primum, quæ eſſet eius natura, conciperet) nil quidquam ex parte animæ erit poſſibile vel impoſſibile; qui enim ſit poſſibile aut impoſſibile quidpiam ex parte eius, de quo, quid ſit, non conſtat. Poſtquam vero Deus cuilibet ſuam deſtinauit naturam, hoc ipſo effecit, vt quædam eſſent poſſibilia, quædam minus.

§. XVII.

Secunda.

Alterum reliquum eſt, quod dubium videri poterat, nempe illud: *non adparere, quare Deus entia hoc nec alio modo conciperet, niſi quid prius ponatur in obiectis ipſis, ex quo intelligatur, quid eſſet eius perfectionibus conuenientiſſimum: eam enim eſſe cuiusque naturam decebat, quæ erat perfectionibus diuinis conuenientiſſima.* Eiusmodi id eſt vt non contemnendum videatur; ſed penitius inſpicienda ſunt quædam. Verum eſt, quod Deus ſingula conciperet modo ſibi conuenientiſſimo; ſed qui eſſet conuenientiſſimus, non æſtimari poterat ex ea bonitate, quæ ineſſet obiectis per ſe, quippe quæ nullo modo erant; eius vero, quod nullo modo eſt, nec vlla eſſe poteſt bonitas; ſed ex hoc ipſo bonitatis gradu, quem ſingula obiecta per id ipſum nanciſcerentur, quod Deus hoc nec alio modo ea conciperet. Namque vti

Deus

Deus eſt omnis bonitatis finitæ auctor; ita nec quidquam vlli rei per ſe extra Deum tribui poteſt, quod ſua bonitate allicere Deum potuerit, vt ad idem tenderet. Ex quo conficitur, in obiecto nil poſſe poni, ex quo reſultat ratio, cur ita, nec aliter Deus conciperet res ſingulas, ſed in ipſo Deo, qui ita conciperet, vt eſſent ſibi conuenientiſſima, omne poſitum eſſe.

§. XVIII.

Num ad intellectum an voluntatem Dei referri debeat eſſentiarum origo.

In Deo eſt vltima poſſibilium qua poſſibilium adeoque eſſentiarum ratio (§. XII. ſeqq.). Reſtat nunc, vt perſpiciamus, num ad intellectum Dei an voluntatem ſit referenda? Deus quidem eſt ens ſimpliciſſimum nec re ipſa in eo dantur diuerſa (theol. natur.). Attamen pro imbecillitate noſtra, per quam non niſi *per partes* quædam in Deo cognoſcere nobis licet, intellectum & voluntatem in eo diſtinguimus, licet ſit vna eademque vis infinita. Intellectus quidem in ſigno rationis antecedit voluntatem; ante enim quam quid velle Deum cogitemus, idem intellectum eius ſubire putandum eſt. Quum præterea voluntas non ad omnia poſſibilia, ſed ad exſiſtentiam quorumdam tendat, hac de re ſic cenſendum eſt: *intellectum diuinum eſſe fontem ſeu principium eſſendi omnium poſſibilium ideoque eſſentiarum.* Quæ quidem pro inſtituti noſtri ratione ſufficiant ad inueſtigandam & explicandam eſſentiarum originem. Videbimus nunc, qua ratione ope horum, ea poſſint componi, quæ de interna actionum moralitate varie inter eruditos diſputata ſunt. Sic ergo tranſeo ad ea, quæ ſequuntur.

SECTIO II.

QVAE DE ACTIONVM MORALITATE MAXIME INTERNA AGIT ET QVOMODO EA, QVAE ANTE DE ORIGINE ESSENTIARVM EXPOSITA SVNT, AD EAM ADCOMMODARI DEBEANT, OSTENDIT.

§. XIX.

Quid agere, actio, vis agendi.

Eorum, quæ fiunt, ſemper in ente quodam eſſe debet ratio. Ens, quod habet eorum, quæ fiunt, rationem ſufficientem, *agere* dicitur. Eſt itaque *actio* id ipſum, per quod habet ens, vt ſit in eo ratio ſufficiens eius, quod fit. Actio vti ergo ſemper innuit quidpiam, quod vere exſiſtit, ſic præſtruit ſibi agendi facultatem, tamquam principium, a quo profluit actio. Illud agendi principium dicitur *vis* entis. Vis illa tendit quidem ad agendum, non vero præciſe ad agendum hoc vel illud; vt igitur agat hoc nec aliud, *adcommodari* debet ad id, quod agendum nunc eſt. Talem ergo concipere debemus ordinem, vbicunque datur actio: ſi quid exſiſtens fieri intelligas, recte ſemper concludere poteris, eſſe eius in actione cuiusdam entis rationem; huius actionis iterum rationem eſſe ponendam in vi eius entis, cuius eſt actio, facile colligitur; illa vis autem, quum æque forſan per ſe tendat ad aliud quid agendum, ac ad id, quod ſequitur nunc, ſi quæras, cur talis nunc ſequatur actio nec alia, recurrere debes ad adcommodationem vis, hoc nec alio modo ab ente factam.

§. XX.

§. XX.

Anima noſtra agit ſua vi.

Anima noſtra actuum in ea obuiorum ſibi eſt conſcia (per exper.); eorumdem actuum principium aliquod detur neceſſe eſt (§. præc.). Non eſſe aliud niſi ipſam animam eorum principium, vel ex eo ſatis patet, quod quam ſæpiſſime ita inſunt animæ, vti ipſa voluerit (teſte experientia); quod fieri certe non poſſet, ſi ab alio quodam principio ab anima diuerſo profluerent. Ex eo enim, quod exſiſtant actus illi ita, vt anima vult, ſatis intelligitur, pendere eos ab anima; pendere autem dicuntur ab alio, quorum vnius ratio in altero poſita eſt; id, in quo ratio alterius continetur, principium eiusdem vocari conſueuit. Quæ quum ita ſint, adparet ipſam animam eſſe actuum in ea obuiorum principium. Agendi principium illud idem eſt, quod vis entis (§. antec.). *Animam ergo ſua vi agere* conſequitur; ſed cur ita ſæpius, nec aliter agat anima, id cauſſæ eſt, quod ita nec aliter, ſeu ad hoc potius quam ad aliud agendum, fuerit adcommodata eius vis.

§. XXI.

Corpus agit: ſua vi.

Corpus hominis conſtat ex partibus ſubſtantialibus. Fieri non poteſt, vt id, cuius partes ſunt ſubſtantiæ, ſi vt totum ſpectetur, non æque ſit ſubſtantia. Id, a quo habet ens, vt ſit ſubſtantia, eſt eius vis, (per met.) totum itaque illud, quod dicitur corpus, erit ens vi præditum. Vis entis exhibet agendi principium (§. XIX.); in eo ſemper habetur ratio actuum inde profluentium (§. cit.).

 Quo-

Quocirca quum in corpore exſiſtant ſæpius motus, qui non ab alio principio a corpore diuerſo profluunt, ad ipſam corporis, cui inſunt, vim referri debent. Ex quo efficitur, *corpus etiam ſua agere vi.*

§. XXII.

Quid actio humana.

Ea, quorum vnum habet quidpiam, quod ſine altero non eſſe ideoque nec concipi poteſt, dicuntur *connexa.* Vnum igitur eorum ſemper ponit alterum. Eamdem rerum relationem vocamus *nexum.* Multa in anima obuerſantur, quæ ſine corpore non concipiuntur; itemque multa deprehendere licet in corpore, quæ non concipiuntur ſine anima (per exper.); *datur ergo inter animam & corpus nexus*, isque arctiſſimus, qui dicitur *vnio* animæ & corporis. Anima & corpus, quatenus ita uniuntur, conſtituunt hominem; quare etiam quidquid ex unione illa prouenit, vti ad hominem pertinere recte iudicatur, dicitur *humanum*; ideoque actiones, quæ ab anima & corpore tamquam principio vnito proficiscuntur, *actiones humanæ* ſolent dici.

Nota. Fuere quidem philoſophi, qui vti reliquis creaturis, ſic homini omnem vim agendi propriam denegarent & actiones a creaturis editas proprie non harum, ſed Dei eſſe arbitrarentur. Horum quidem fere tota ratio eo redit: *oportere creaturas in ſuis operationibus ſine actionibus pendere a Deo.* Docte contra eos diſputat *Jo. Clericus*

cus a): certe vt summam Dei in omnia sua opera potestatem agnoscamus, non videtur necesse esse, vt ipsi tribuamus, quæ a creaturis fiunt, sed tantum, vt, quemadmodum quidquid habent creaturæ, id a Deo acceperunt: ita omnia eo volente admittere nec suis facultatibus, inscio aut inuito vti vllo modo posse, nos credere profiteamur. Satis, hoc posito, a prima caussa pendere intelliguntur, neque vlla ratione diuinæ potentiæ subtrahuntur. Itaque speciosus ille dependentiæ, vt loquuntur, creaturarum a Deo prætextus, quo probare nituntur, omnia a Deo fieri, plane inanis est. Pergit deinde idem vir & ostendit loco cit. §. 13. & 14. incommoda, in quæ ex illa sententia delabuntur Thomistæ aliique eiusdem fautores.

§. XXIII.

Fundamentum diuersarum actionum humanarum ponitur.

Actio vt fiat exsistens, duo solum requiruntur, nempe, vis tamquam agendi principium, ex quo resultat actio, quatenus est actio; deinde vis huius adcommodatio, hoc nec alio modo facta, ex qua concipitur actio, quatenus est talis nec alia (§. XIX.). Actiones quam plurimas dari a se inuicem diuersas, ex vsu habemus compertum; diuersitatis huius, quæ in actionibus humanis deprehenditur, ratio ergo sit necesse est aut in diuersitate virium, vnde proficiscuntur, aut in adcommodatione vnius eius-dem-

a) *Operib. philos. pneumat. sect.* III. C. VI. §. 12.

demque vis vario ac diuerſo modo facta. Vnius ſubſtantiæ non eſt niſi vnica vis, quum ab ipſa vi habeat ens, vt ſit ſubſtantia; ideoque vnius hominis, vti ſpectatur tamquam totum, quum vna ſit ſubſtantia, vna erit quoque vis; per conſequens actiones variæ in vno homine obuiæ non ex diuerſitate virium ſunt explicandæ. Alterum igitur relictum eſt, vt ſtatuamus: *diuerſarum actionum humanarum rationem eſſe in diuerſa, vis eius, quæ ineſt homini, adcommodatione.* Ea adcommodatio quum concipi poſſit diuerſiſſima, actiones inde prouenientes eſſe poſſe diuerſiſſimas facile conſtat.

§. XXIV.

Actiones ſiue operationes diuerſæ ℵ) *animæ,*
α) ex parte facult. cognoſcendi,
1) *inferioris.*

Anima agit (§. XX.), ideoque ponenda erit adcommodatio vis eius; (§. XIX.) vis certo modo adcommodata reſpicit obiectum aut vt *cognoſcendum*, aut vt *adpetendum* (Sumo terminum latiori ſignificatione,) quod per experien. conſtat. Quum actus ſemper inferat potentiam agendi, perſpicuum eſt, ineſſe animæ *cognoſcendi* & *adpetendi facultatem*; quæ quidem facultates non exhibent diuerſas animæ vires, quæ in ente ſimplici, quale eſt anima, certe vna & ſimplex eſſe debet; ſed id ſolum innuunt, illam vnicam vim poſſe diuerſa ratione ad obiecta terminari. Non ea dem iterum nec ſimplici ratione terminari vim animæ neque ad cognoſcenda, neque ad adpetenda obiecta, experientia eadem teſtatur. Cognoſcit anima obiectum aut confuſe, aut diſtincte; actus cognoſcendi ponit facultatem,

quæ

quæ idcirco duplex eſt, *inferior*; qua obiectum confuſe poteſt cognoſci, & *ſuperior*; qua anima obiectum diſtincte cognoſcere valet. Vtrinque exſurgunt variæ actiones mentis. Confuſe, quando cogitat anima de re quadam, aut ſenſibus eam nunc habet obiectam, quo caſu dicitur *ſenſationes habere*; aut olim fuit res illa ſenſibus percepta, cuius nunc cogitationem reproducit, vbi *imaginari* dicitur; aut neque nunc, neque alio tempore ſenſibus percepit anima id, quod vt ſenſibile cogitat, quod ſi contingit, *fingere* animam dicimus.

§. XXV.

2) *ſuperioris.*

Superioris facultatis cognoſcitiuæ operationes diuerſæ fere hæ ſunt. Quando anima in cogitationibus de re quadam pergit & ſic *attendit* ad rem; necnon ab vno eorum, quæ in re ſunt, ad alterum tranſit, id eſt, ſuper re *reflectit*, hac ratione mens ſucceſſiue enititur ad claritatem notarum partialium, quæ rem ingrediuntur, ſibique earum fit conſcia. Haſce notas partiales vbi mens ſecernit ab ente, cui inſunt, *abſtrahere* eam vocamus. Ex iis vero, ſi deinde iterum mente combinentur, quæ ad ens conſtituendum requiruntur, adſcendit mens ad diſtinctas rerum notiones. Facultas illa adpellatur *intellectus*. Ope harum notionum facile emergimus ad id, vt, quæ per eaſdem poni debent, perſpiciamus, adeoque nexum rerum perſpiciendi datur in anima facultas, quæ nomen *rationis* (*Vernunft*) ſibi vendicat. Intellectus & rationis ductu incidit anima ſæpiſſime in cogitationem relationis idearum, quæ *iudicium* vocatur.

§. XXVI.

§. XXVI.

β) ex parte facultat. adpetit. Praemittuntur principia.

Plura coniuncta, quatenus ad vnum tertium actuandum tendunt, exhibent *consensum* (ontolog.); sin minus, aut vnum eorum tendit ad actuandum id, quod alteri oppositum est, aut sibi inuicem non quidem opponuntur, quamuis sint ex diuerso fundamento explicanda. Si prius, oritur *dissensus*; si posterius, erit *non-consensus nudus*. Sic v. g. senes, infirmi, aegroti, (qua tales) quatenus cum ciuitate coniunguntur, nec quidquam amplius ad scopum ciuitatis conferunt, *non-consentire* quidem cum ceteris dici possunt, sed quia non statim saluti reipublicae officiunt, *dissensum*, mea ex sententia, non quidem producunt. Perditorum autem hominum colluuies omnino actuat, quae saluti ciuitatis opponuntur, ideoque verum producit dissensum. Quae igitur consentiunt, eorum vnum eamdem agnoscit rationem, cur adesse debeat, quam alterum, nempe commune aliquod tertium actuandum; ex eadem igitur concipiuntur ratione. Quo rectius plura illa conueniunt ad tertium commune actuandum, *eo maior* est *consensus*; quo magis vero sibi repugnant, *eo maior* est *dissensus*. Is ipse plurium coniunctorum in vno consensus exhibet *perfectionis* ideam; dissensus e contrario *imperfectionem* prodit; quae vero neque consentiunt, neque dissentiunt, ex iis nec perfectionem, nec imperfectionem proprie talem resultare, statuendum est. Quo maior ergo est consensus, seu quo plures determinationes rei sibi conueniunt ad idem vnum actuandum, *eo maior* est entis *perfectio*; quo maior vero est dissensus in

ente

ente obuio, ſeu quo plures determinationes ſibi invicem repugnantes ad vnum adæquandum deprehenduntur in illo, *eo maior* eſt *imperfectio* eius. Quidquid perfectionibus meis conducit, *bonum* mihi eſt; quidquid imperfectionem producit, *malum*; ſed ſi quid nec perfectionis, nec imperfectionis quidquam inducit, *indifferenter ſe habere* illud dicitur.

§. XXVII.

Continuatur.

Perfectio e re quadam oriunda, quid habeat illa bonitatis aut prauitatis, determinat, ita, vt, quo maior eſt perfectio, quam quid producit, eo maior ſit eius bonitas; quo vero maior eſt imperfectio inde reſultans, eo maior ſit eius prauitas (§. antec.). Quocirca quantitas bonitatis aut prauitatis, quæ ineſt rei cuidam, ex quantitate perfectionis aut imperfectionis inde prouenientis; hæc autem ex quantitate conſenſus aut diſſenſus æſtimari debet (§. XXVI.). *Error* eſt defectus rectitudinis circa obiectum cognoſcendum; quare, quia ſæpiſſime cogitationes noſtræ ab eo, quod verum eſt & rectum, aberrant, facile inde intelligi poſſe arbitror, fieri poſſe, vt circa cognitionem boni malique anima incurrat errorem. Error ille duplici cernitur ratione, partim, quando quis id, quod vere bonum eſt, iudicat malum, aut quod vere eſt malum, boni quid eſſe iudicat; partim, quando in eo, quod minorem habet bonitatis quantitatem, plus eſſe iudicat, quam in altero, aut in quo maior eſt prauitatis gradus, ei minus tribuit. Quidquid

ſit

ſit ex his, ſemper ex eo, quod *adparet*, ſed vere non eſt, animam induci in errorem, manifeſtum eſt. Ex quo factum, vt *adparens bonum* vel *malum* dicatur, quidquid mente vt tale cogitamus, quale non eſt, aut certe minori eſt gradu, quam cogitemus; ſic enim ſemper habet rationem oppoſiti.

§. XXVIII.

Operationes facultat. adpet. inferuntur: inferioris: ſuperioris.

Vis animæ ſæpiſſime fertur ad adpetendum (§. XXIV.); in eo autem ſequitur ſemper eam obiectorum rationem, ſecundum quam ea cognouit (per exper.). Ea quidem ratione inclinatur anima verſus obiectum, in quo bonitatis aliquid eſſe cognouit; reclinari vero eamdem experimur ab obiecto, quod vt malum cognouit. Si prius, *adpetit* anima; (ſtrictius nunc dicitur adpetitus) ſi poſterius, *auerſatur*. Bonitas ergo in obiecto cognita eſt ratio, cur idem adpetat anima; prauitas vero in obiecto percepta eſt, cur idem auerſetur. Ex quantitate rationis ſemper metiendum eſt id, cuius eſt ratio; idcirco *pro diuerſa bonitatis aut prauitatis in obiecto cognitæ quantitate, diuerſa eſt adpetitionis & auerſationis quantitas*. Si itaque ope ſuperiorum hæc euoluere libet, ſic cohærent cum iis, quæ ante poſita ſunt: quantitas adpetitionis pendet a quantitate bonitatis in obiecto cognitæ; per conſequens a quantitate perfectionis in obiecto perceptæ, ideoque a quantitate conſenſus, quem in ente eſſe iudicamus (§. XXVI.). Oppoſita ratione res procedit, ſi quantitatem auerſationis determinare volueris. Ex quibus facile conſtat, ſi ratio adpetitionum

num & auersationum reddi debeat, non respiciendum esse, quomodo sint ea, quae quis adpetit aut a quibus abhorret; nec quantum habeant vere bonitatis aut prauitatis; sed quantum habere ea iudicauerit, qui ea complectitur aut abiicit. Omnis operatio facultatis adpetitiuae praestruit sibi igitur cognitionem obiecti (per antedict.); cognitum est obiectum aut confuse, sensuum ope, aut distincte, vsu intellectus & rationis (§. XXIV.). Facultas adpetendi, quatenus fertur ad obiectum confuse cognitum, audit *inferior*; quatenus vero obiectum distincte cognitum prosequitur, *superior* vocatur. Hanc iterum dispescunt in *voluntatem* & *noluntatem*; quarum altera tendit ad bona distincte cognita, altera versatur circa mala distincte cognita. Operationes facultatis adpetitiuae inferioris sunt *adpetitiones* & *auersationes sensitiuae*; superioris autem operationes exhibent *adpetitiones* & *auersationes rationales*. Hactenus de variis operationibus animae.

§. XXIX.

ב) *corporis actiones s. operationes diuersae. Sunt actiones illae diuersae & corporis actiones humanae.*

Quam plurimae dantur in corpore organico mutationes non aliunde concipiendae, nisi ex eius vi (§. XXI.). Has omnes enumerare longum foret & ab instituto alienum. Nosse sufficiat quasdam earumdem determinari secundum corporis structuram; alias resultare ex determinata quadam particularum aut fluidarum aut ignearum mixtura. *Harum*

 omni-

omnium animæ corporisque mutationum siue operationum vltimam rationem esse in harmonia seu vnione animæ atque corporis, ita euictum dabo: In harmonia ea esse dicuntur, quorum vnius mutationes exhibent rationes earum, quæ in altero sunt obviæ; si itaque probauero, omnium mutationum animæ vltimam esse in mutationibus corporis rationem, propositionis probandæ veritas satis erit clara. Hæc autem sic habe: Omnes animæ operationes pertinent aut ad facultatem cognoscitiuam, aut adpetitiuam (§. XXIV.); huius vero operationes quum semper sequantur operationes illius (§. XXVII.), nec erit de his valde disquirendum; sed quam primum constabit, actus cognoscendi sui habere semper in corporis mutationibus fundamentum, erit idem quoque manifestum de actibus adpetendi. Actus cognoscendi aut ad facultatem inferiorem, aut superiorem referri debent. Inter illos eminent actus sensationum, imaginationis, fictionis cet. (§. XXIV.). Sensatio præstruit sibi ideas sensuales ex intuitiua obiecti externi cognitione excitatas, ideoque sui rationem semper habet in mutationibus corpori ab externo obiecto inductis (§. cit.). Phantasmata requirunt sensationes ante habitas (§. eod.); per consequens idem de iis valet. Fictio saltem associationem idearum sensualium supponit, nec ideo sine mutationibus corporis concipi potest. Ad superiorem facultatem referri possunt attentio, reflexio, abstractio, quæ quidem operationes omnes ideas sensuales ante se requirunt, quum esse debeant entia singularia, a quibus mediante attentione & reflexione abstrahere possimus. Intellectus, rationis & iudicandi facultatis operationes tandem vti semper supponunt ideas abstractas, sic patet, omnes animæ

animæ operationes incipere a ſenſationibus & habere ſui rationem in mutationibus quibusdam corporis. Ex quibus efficitur, mutationes animæ conſequi harmonice mutationibus corporis, adeoque ex arctiſſimo animæ & corporis nexu ſiue vnione concipi. *Sunt ergo variæ illæ animæ & corporis operationes, actiones humanæ* (§. XXII.).

§. XXX.

Inquiritur in principia, vnde quædam actiones ſint morales. Quid actio libera ſit, euoluitur ex vſu loquendi: eſſe debet α) contingens.

Inquiramus nunc in principia, ex quibus deriuari debet id, quod ex variis illis hominum actionibus quædam nanciſcantur moralitatem. Namque circa actiones noſtras duo quæri poſſunt, primum; vnde habeat omnis actio, ut ſit actio: deinde; vnde habeat quædam actio, vt ſit moralis. Idque quod ſecundo loco a me poſitum eſt, nunc ſecundum loquendi vſum magis euoluere placet; præmiſſis & interſperſis notionibus ac principiis ad euolutionem pertinentibus. Id, cuius oppoſitum eſt impoſſibile, dicitur *neceſſarium*; *contingens* è contrario, cuius oppoſitum eſt poſſibile. Oppoſitum actionis eſt non-actio; oppoſitum actionis huius ſeu hoc modo determinatæ eſt actio alio modo determinata. Sic ergo *actio contingens* eſt comparata, vt non-actio aut actio alio modo determinata poſſit etiam obtinere. Quatenus vero *actio* eſt *neceſſaria*, neque non-actio, neque actio alia ratione determinata obtinere poteſt. Quid ſit *neceſſitas* & *contingentia actionis*, facile inde intelligitur.

tur. Id ipsum, per quod habet actio, vt sit necessaria, est *necessitas actionis*; id vero, per quod habet actio, vt sit contingens, dicitur *contingentia actionis*. Necessarium est id, cuius oppositum est impossibile (per antedicta); prouti autem alia est impossibilitas absoluta; alia hypothetica; sic id, cuius oppositum est absolute impossibile, *absolute necessarium*; cuius vero oppositum sub hypothesi quadam est impossibile, *hypothetice necessarium* dicitur. Ea, quae dixi, facili negotio ad actiones necessarias adcommodari poterunt. Primum, quod, vbicunque libere agere dicimur, deprehenditur, est actionis contingentia (id quidem vsus loquendi constans satis confirmat): *illa igitur actionis contingentia exhibet primum actionis liberae characterem.* Pergo iam ad reliqua.

§. XXXI.

β) *intelligibilis.*

Omnis actionis debet esse ratio (§. XIX.). Sic etiam, quaecunque actio dicitur libera, sui rationem certe aliquam agnoscat necesse est. Libere quando agere dicor, ago, quod mihi placet; nonago seu omitto, quod mihi displicet; *placet* vero illud, in quo perfectionis quid deprehendo aut certe deprehendere mihi videor; *displicet*, in quo imperfectionis aliquid esse iudico. Perfectio, quam habet res quaedam, aut imperfectio determinat eius bonitatem aut prauitatem (§. XXVI.); bonitas igitur in obiecto cognita, aut prauitas dat semper libere agendi rationem. Sed videndum est, quae bonitatis aut prauitatis cognitio esse debeat, quatenus ex ea resultat liberae actionis ratio. Quum enim duplici modo rei bonitas aut prauitas possit cognosci,

ſci, confuſe nimirum & diſtincte (§. XXIV.): duplici etiam modo habebit ſe illa cognitio inſtar rationis ad agendum. Bonitas aut prauitas obiecti confuſe cognita exhibet rationem agendi ſenſitiuam, quæ determinat operationes facultatis adpetitiuæ inferioris, & dicitur *ſtimulus*; eadem vero diſtincte cognita dat agendi rationes, quæ determinant operationes facultatis adpetitiuæ ſuperioris, & dicuntur *motiua*. Vſus loquendi docet, quatenus quis agit ex rationibus ſenſitiuis, ideo non ſtatim libere agere dici; ſed tum demum, quum ex motiuis agere a nobis perſpectus eſt. Motiuorum ea eſt indoles, vt, quid inſit actioni boni aut mali, diſtincte cognoſcamus, ſecundum conceptum ante datum; diſtincte rem cognoſcere idem eſt ac *intelligere* eam. Non ſolum inde perſpicimus, quid ſit actionem intelligere & *actionis intelligentia*; verum etiam colligimus, actionem liberam ſemper ſibi præſtruere *intelligentiam actionis*, & ſic adſcendimus ad *nouum actionis liberæ characterem, nempe eius intelligentiam.*

Nota. Quamquam in §. præc. motiua cogitationes boni vel mali, quod ineſt actioni, eſſe diximus, probe tamen obſeruandum eſt, aliter eſſe ſpectanda motiua *materialiter*; aliter *formaliter*. Si ſpectentur *materialiter*, ipſa bonitas vel prauitas actionis in ſe, vti eſt cognoſcibilis diſtincte, exhibet motiua; ſic enim in ſe habet, quod ratio agendi eſſe poſſit. *Formaliter* autem ſi conſideraueris motiua, bonitas aut prauitas actionis diſtincte cognita (actu) demum motiua exhibet ad agendum; actu enim cognita de-

 mum

mum respectu agentis rationem ita nec aliter agendi sustinet. Distinctionis huius vsus is est: quatenus exsistentiæ actionis liberæ ex motiuis ratio redditur, semper haberi debet respectus bonitatis aut prauitatis actionis, vti ab agente est cognita (actu). Sic itaque semper formaliter spectantur motiua. Sed si consideraueris obligationem ad edendam actionem quamdam liberam aut non-edendam, quæ quidem obligatio constituitur nexu motiuorum, iam non amplius boni malique distincte cogniti (actu) consideratio habenda est; sed vt cognoscibilis s. vti cognosci potuit: quum sufficiat ad obligationem constituendam, vt possit cognosci, quid bonum sit aut malum, si vel maxime eius cognitio (actualis) negligatur ab hoc vel illo. Quatenus ergo obligationis ratio redditur, motiua materialiter solum spectari debent. Alia quoque ratio vrget quam maxime, vt sollicite distinguamus motiua, quæ sunt talia in se, seu materialiter, & quæ sunt talia respectu agentis, s. formaliter. Sic enim si quæratur: *num positis ad agendum motiuis actio sit ponenda statim?* experientia aduersari videtur, quæ testatur, maxima sæpius præberi cuidam ad agendum motiua, nec tamen agere. Responsio est in promptu ope distinctionis adlatæ: nempe positis motiuis, quæ sunt talia respectu agentis, id est, quæ ab agente sumuntur ceu rationes agendi siue motiua, certe agit, quia posita ratione semper ponendum est id, cuius est ratio. Fieri autem potest, vt ponantur motiua, quæ quidem

dem sunt talia in se, id est, continent aliquid, cur ita, nec aliter agendum esset, non vero respectu agentis, qui in iis non adquiescit. His positis non statim ponenda est actio, quia respectu eius, qui agere debet, non sunt rationes, aut certe non vt tales ab eo sumuntur.

§. XXXII.

γ) *spontanea.*

Quicunque libere agere dicitur, agit ex motivis (§. praec.); ergo vtitur cogitationibus boni malique, ex quibus adparet ratio, cur agat sic (§. eod.); cogitatio boni malique omnem renuit coactionem: quum nemo vi externa efficere possit, vt quis in locum eius, quod bonum iudicat, substituat cogitationem mali, aut in locum eius, quod malum iudicat, cogitationem boni. Est itaque, qui libere agit, eo quidem respectu ab omni vi externa immunis, tamquam agendi principio; fit ergo necesse est in ipso aliquid, quod continet rationem, ex qua se ad agendum determinat. Illud internum principium, ex quo agens ad agendum se determinat, dicitur *spontaneitas*; & qui ex illo se determinans agit, *sponte* agit; actio ipsa hac ratione edita est *spontanea*. Quare, quum actio, quae dicitur libera, omnem excludat, vti supra posui, coactionem, adeoque vim externam ceu agendi principium determinans; consequitur, actionem liberam esse debere spontaneam. Et hac ratione emergimus ad tertium liberae actionis characterem, quem exhibet spontaneitas. Tria igitur sunt, quae ad actionem liberam requiruntur, nimirum *contin-*

gentia actionis (§. XXX.), *intelligentia* actionis (§. XXXI.), & *spontaneitas*, secundum ea, quae hoc §. paulo ante disputata sunt. Eiusmodi actiones sunt & dicuntur *liberae actiones*.

§. XXXIII.

Quid libertas?

Facultas actiones liberas edendi est *libertas*. Actiones liberae sunt spontaneae (§. praec.); sed vt actio sit libera, requiritur etiam intelligentia (§. XXXI.); quae quia solum in spiritus cadit, quum omne ens, quod non est spiritus, destituatur intelligendi vi; solis spiritibus competit libertas, ita quidem, vt libertas & spontaneitas spiritus plane coincidant. *Eligere* idem est ac se determinare ex motiuis ad vnum ex pluribus in se aeque possibilibus; actus, quo quis ita se determinat, *electio* est. Qui eligit, sequitur motiua; motiua respiciunt bonitatem & prauitatem actionis, quatenus distincte cognoscitur (§. XXXI.): in quo maiorem iudicamus esse bonitatem, id magis placet; mens ergo, dum eligit, semper se determinat ad id, quod maxime placet. Porro, facultas eligendi semper ponit 1) plura aeque possibilia adeoque rei s. actionis eligendae contingentiam (§. XXX.), 2) inuoluit motiua, per consequens intelligentiam actionis (§. XXXI.), 3) motiua sunt id, ex quo is, qui eligit, se ipsum determinat ideoque sponte agit (§. XXXII.). Electio ergo semper respicit actiones liberas (§. eod. in fine). Quapropter libertas eodem sensu dicitur *facultas eligendi*. Eligitur ex motiuis; id fieri non potest, nisi sic vt agens, quid habeat actio bonitatis aut prauitatis, ponderet; qui ponderat,

derat, quid boni aut mali ſit in re quadam, *conſultare* dicitur. Recte ergo libertas etiam ab aliis definitur, quod ſit *facultas præuia conſultatione ſe determinandi.*

§. XXXIV.

Quæ actiones morales: non-morales.

Actionum humanarum, quas ſupra attigi (§. XXIV - XXVIII. incluſ.) ea eſt diuerſitas, vt quædam ex iis ad libertatem ſe referant, quædam non. *Actio ſe refert ad libertatem*, quæcunque ex libertate concipi poteſt, ſeu ex eo, quod quis libere poſſit agere. *Concipere vnum ex altero* idem eſt ac vnius rationem ex altero perſpicere; *actio* ergo *concipitur ex libertate*, quæcunque exſiſtentiæ habet rationem in eo, quod quis libere agere poſſit. Perinde autem eſt, ſit horum, quæ aguntur, proxima an remota ratio in libertate. Sic e. g. quæ aguntur ab ebrio qua tali, proxime quidem non habent rationem in libertate, nam non eſt ſui compos; ſed quatenus libere agendo ita obruit ſe potionibus, vt ſecum non habitet iam, ratio vltima omnino adparet ex libertate, eorum, quæ nunc contra decoram viuendi rationem agit; per conſequens recte hæc etiam ad libertatem ſe referre dixeris. Actiones, quæ ſe referunt ad libertatem, dicuntur *morales*; namque ſemper ſpectantur in genere morum: quæ ſe non referunt ad libertatem, *non-morales.* Determinationes entis eius producunt *ſtatum*; actionibus igitur tamquam certis determinationibus, is, qui agit, nanciſcitur ſtatum, & quidem actionibus moralibus conſtituitur *ſtatus moralis.*

§. XXXV.

Qualibet actio quando bona aut mala.

In mundo datur nexus (per metaph.); ex illo nexu ratio resultat, cur actiones a nobis editæ semper certarum mutationum & consequutionum ceu effectuum fiant caussæ. Ea, quorum ceu effectuum in actionibus nostris habetur caussa, earumdem *consectaria* dici solent. Itaque omnem actionem producere consectaria, quæ statui nostro variationem quamdam inducunt, consequens est. Quam quidem propositionem eodem modo eleganter ac solide probauit Vir celeber. Ill. *Dariesius*, ex eo, quod mundus sit systema *b*) Ex illo grauissimo principio, quod nulla actio vel minima careat certis consequutionibus, quæ sunt interdum sat graues, *Henr. Koehlerus* sistit aliquas prudentiæ regulas haut contemnendas *c*). *Consectaria* ex actione concipienda, quatenus cum essentia agentis consentiunt, ad perfectionem tendunt, ideoque dicuntur *bona* (§ XXVI.); quatenus vero cum eadem dissentiunt, ad imperfectionem tendunt, ideoque *mala* vocantur (§. eod.); quæ vero neque consensum, neque statim dissensum, adeoque nec perfectionem, nec imperfectionem producunt, neque bona, neque mala dici poterunt. Actionis bonitas vel prauitas æstimari debet es iis, quæ eamdem consequuntur ceu effectus; erit igitur *actio bona*, si bona ex ea concipiuntur consectaria; sin mala eamdem comitantur consectaria, ipsa quoque *actio* erit *mala*.

§. XXXVI.

b) in iurisprud. vniuers. part. gener. C. I. §. 57.
c) Exercit. iur. nat. exerc. II. §. 323.

§. XXXVI.

Quid actio moraliter bona vel mala: moralitas actionum quid: quae interna s. obiectiua, vel externa s. subiectiua.

Eadem facile adcommodari possunt ad actiones morales. Prouti enim consequutiones ex iisdem, vti sunt morales, profluentes, habent bonitatis aliquid aut prauitatis in ordine ad agentem, erit eiusmodi actio aut *moraliter bona* aut *moraliter mala.* Haec ipsa bonitas aut prauitas, quatenus est actionum, vti sunt morales, dicitur vno nomine earumdem *moralitas.* Fieri igitur potest, vt actio sit bona, quatenus est actio, non vero vti est moralis; sic etiam vt sit mala, quatenus est actio, non vero statim vti moralis est actio: neutri harum moralitas inest. Actio eatenus est moralis, quatenus se refert ad libertatem (§. XXXIV.): moralitas igitur, quum actionibus insit, vti sunt morales, eatenus modo competit actionibus, quatenus a libertate proficiscuntur. Iudicaturus ergo de moralitate actionum inquirere debet in consectaria earumdem, vti sunt morales. Ea vero consectaria quum aut sua natura copulata sint cum actionibus, aut ex voluntate superioris cuiusdam, duplicis generis esse moralitatem actionum, perspicuum inde euadit: nempe aliam, quae constituitur natura actionis; aliam, quae constituitur voluntate superioris: illa dicitur *interna* seu *obiectiua*, nam resultat ex obiecti natura; haec vero *externa* seu *subiectiua* vocatur: nititur enim huius vel illius subiecti (superioris) voluntate.

§. XXXVII.

§. XXXVII.

Quodnam moralitatis actionum fundamentum: varie eruditi de eo disputant.

Accedo iam ad id, vt de ipsa actionum moralitate eiusque vero ac genuino fundamento curatius disquiram. Incido in rem, quæ diu inter eruditos agitata & variis philosophorum ac thelogorum dissensionibus iactata est; nempe: *deturne moralitas obiectiua, an vero omnis actionum moralitas a voluntate Dei positiua sit repetenda?* Ope eorum, quæ §. præced. posui, facile intelligitur, qui sit quæstionis huius sensus; is nempe: an vere actiones quædam liberæ sint sua natura ita per se bonæ et honestæ, vel malæ ac turpes, vt vltimam bonitatis aut prauitatis suæ rationem in se ipsis habeant, an vero omnis, quæ actionibus inest bonitas et rectitudo, aut prauitas et turpitudo sit a Deo repetenda, vt sint ideo solum quædam actiones bonæ aut malæ, quod ipse sic esse voluerit, ita quidem, vt, si aliter velit, aliter esse possit? Ad neutram partem temere me adiungo, sed medium quoddam inter illos tenendum esse arbitror in grauissima hac re: quale autem sit illud medium, in sequentibus exponam. E veteribus iam Pyrrhonii et Academici negasse perhibentur moralitatem obiectiuam; vti refert b. *Jo. Fr. Buddeus* d). Omnem certe moralitatem obiectiuam negare impium est, quod dogma Gnosticorum, Stoicorum quorumdam, vti et aliquorum ex Pontificiis et Caluinistis fuisse, animaduertit b. *Scherzerus* e) ex

d) Theol. mor. P. II. c. I. §. XXIX. p. 387.

e) Syst. theol. loc. de lege. §. XII.

ex *Dannhauero f*), qui ſtatuerent, in ſe nihil omnino eſſe aut bonum aut malum, ſed ſua natura omnem actionem eſſe indifferentem, ex quo etiam illa doctrina *Indifferentiſmus moralis* dicitur. Inter illos, qui ſic ſtatuerent, referri debent *Caramuel g*) et eius adſeclae. Et ad eorum mentem declarandam faciunt, quae habet idem *Scherzerus* loco excitato ex *Szydlovio: res ideo bonae ſunt, quia Deus vult, non contra. Deus poteſt præcipere contrarium in omnibus præceptis decalogi. Fateor crudum hoc videri, Deum poſſe blasphemiam, periurium, mendacium imperare; poſſe iubere ne colatur, ne ametur, honoretur; quod tamen certiſſimum eſt.* Temere certe hæc, inepte, imprudenter, iniuſte et impie.

§. XXXVIII.

Quae ſit ſententia Pufendorfii.

Longe prudentiorem et circumſpectiorem in hac cauſſa ſe præbuit *Samuel Pufendorfius*, qui, quamquam vltimam actionum moralitatis rationem ad legem æternam ſapientiſſime a Deo conſtitutam refert, eo tamen non negat, ineſſe naturæ actionem, vti nunc eſt, aliquid boni, recti, decori, aut mali ac turpis, quod ſtante rerum natura non poſſit ne a Deo quidem ab iis ſeparari. Quare nec vnquam adfirmauit, poſſe Deum, quod turpe eſt, rectum, aut quod rectum eſt, turpe efficere; ſed grauiter ipſe contra hæc diſputat, quia cum ſanctitate, iuſtitia et ſapientia ſupremi Numinis aperte

f) Hodomor. fol. 1097.

g) Theol. mor. f. 252. ſeqq.

aperte hæc pugnant. Sunt hæc ipsa verba *Pufendorfii: Nec est quod aliquem moueat illa dubitatio: si omnis actuum humanorum moralitas a lege dependet, annon Deus potuerit legem naturae ita formare, vt contraria forent præcepta illis, quæ iam sunt, v. gr. vt inter officia hominis mutua esset, occidere, furari, mœchari, calumniari; inter vetita autem, gratum animum exhibere, pacta seruare, mutuum reddere & similia.* h) Verissime enim animaduertit, in hac argumentatione poni rerum naturas, quales iam sunt a Deo constitutæ, quod tamen impingit contra statum quæstionis; nam, quando vltimam moralitatis actionum rationem in Deo ponendam censet, spectat res, vti (præcise) natura, quæ esset cuiusque rei, primum a Deo constituenda erat, nec iam constituta. Posita ea, quæ nunc est v. g. hominis natura, omnino nec ea, quæ inde consequuntur, alia esse possunt. *Nam*, inquit paulo post, *etsi nulla necessitas Deum adegerit, vt omnino hominem crearet* (*aut crearet sic*); *tamen* NB. *postquam ipsum destinasset creare animal rationale ac sociale, non poterat non lex naturalis ipsi congruere, non ex necessitate absoluta, sed hypothetica. Si enim is ad contraria officia fuisset adstrictus, non sociale animal, sed alia feri & horridi species animantis fuisset producta.* Id modo vult, vt innuat, quidquid moralitatis actionibus inest sua natura, inesse a Deo, quippe a quo cuiuscunque rei natura habet, vt sit talis; ideoque non esse adquiescendum in natura, tamquam ratione vltimata moralitatis, sed progrediendum ad eum,

h) de Jure Nat. & Gentium Lib. II. C. III. §. 4.

rum, cuius ſapientiſſimo conſilio natura cuiusque rei eſt ea *i*). Habuit inter alios ſibi adſentientem *Jo. Georg. Kulpisium k*) et ipſe b. *Buddeus* ei ſubſcribit *l*).

§. XXXIX.

Quid tandem ea in re ſit ſtatuendum, ex principiis infertur.

Ope principiorum in Sectione I. expoſitorum videbimus nunc, quid de re illa ſtatuendum ſit, & quid definire in ea liceat. Duo ſunt mea quidem ſententia capita paulo diſtinctius excutienda, ad quæ tota res ſatis commode reduci poſſe mihi videtur. Duabus ergo, vt diſtincte, quid ſentiam, pateat, aſſertionibus rem comprehendo. Primo loco pono illud: *datur moralitas obiectiua quarumdam actionum*; cui ſubiungo alterum: *huius tamen moralitatis ratio vltima ex ſapientiſſima Dei voluntate reſultat.* Quorum vnum ne alteri contradicere videatur, magis nunc ea declaro. Quod primum attinet, animaduertendum eſt, eſſe actiones quasdam ſua natura bonas aut malas, eo quidem ſenſu, quatenus proxime ex earumdem conceptu, quod ſint bonæ aut malæ, colligitur. Ita eſſe, ratio docet, vſus & experientia confirmat. Si enim diſtinctam habeamus actionis cuiusdam liberæ notionem, facile etiam ea adſequimur, quæ neceſſario cum notione cohærent; ſic ergo emergimus

i) de iure Nat. & Gent. L. I. C. 2. §. 6. & L. II. C. 3. §. 4.

k) in colleg. Grot. ad L. I. C. I. §. 6.

l) in elem. philoſ. pract. P. II. C. 2. I. §. 39.

mus ad intelligentiam eorum, quæ ex actione consequuntur. Ea, prouti diuersimode se habent ad agentem eiusque naturam ac statum, cuius perfectionibus aut conducunt aut officiunt, ipsam actionem liberam bonam aut malam efficiunt, & per consequens eiusdem moralitatem determinant; quæ quidem est obiectiua, quia ex conceptu ideoque ex natura actionis resultat (§. XXXVI.). Quocirca profecto non est, quod actionibus moralitatem obiectiuam omnem denegemus. De altero vero sic tenendum esse existimo: moralitas obiectiua resultat ex natura actionum nostrarum (per antedict.); adeoque ex earumdem essentia. Deus vero est omnium possibilium, essentiarum, adeoque omnis rei naturae, quae hoc loco coincidit cum rei essentia, fons, auctor et origo (§. XII.); nullum igitur sine Deo est possibile, nullius rei essentia siue natura. Itaque semper a natura progredi debemus ad eum, qui naturæ auctor est, et quæ naturæ insunt per se, Deo sunt tribuenda. Adeoque constat, moralitatem actionum, quae ipsa ex earumdem natura resultat, ad Deum referri debere, quum ab efficacissimo intellectus et voluntatis eius actu penderet, quæ cuiusque rei esset natura. Quæ quum ita sint, quis est qui non perspiciat, completum moralitatis principium non ex actionis natura sumi posse? quippe quum ea, quæ ex natura sumitur moralitatis ratio, in aliam resoluatur, vtpote quæ est in Deo. *In Deo ergo est verum, genuinum, vltimum et completum actionum moralitatis principium.*

§. XL.

§. XL.

Dubium mouetur: ſoluitur.

Non eſt quod quiſpiam obiiciat, ſi ſtatuatur, Deum eſſe moralitatis actionum cauſſam, conſequi, etiam actionum malarum moralitatis eumdem eſſe cauſſam, ideoque videri Deo tribui cauſſalitatis quid in ordine ad malum morale. Statim enim obiectionem illam evaneſcere adparebit, ſi modo viſum erit, quo ſenſu accipiendum ſit illud: Deum eſſe moralitatis actionis malæ cauſſam. Noſtro ſenſu, ita accipiatur neceſſe eſt, quod in Deo ratio ſit, cur quædam actio in ſe, ſua natura, ſiue ex ſuo conceptu ſit mala. Id quidem eſt veriſſimum; e. g. eo, quod Deus naturam corporis noſtri eam fecit, quæ nunc eſt, id quoque effecit, vt actiones liberæ, quæ ſua natura tendunt ad illud deſtruendum, in ſe ſeu ex conceptu ſuo ſint malæ. Ex eo autem minime conſequitur, Deum eſſe cauſſam exſiſtentiæ mali moralis. Sic enim oſtendi deberet prius, quid habeat Deus cauſſalitatis ad id, vt actio libera, quæ eſt mala, perpetretur ab hoc vel illo. Sin hoc ſenſu Deus dicatur cauſſa moralitatis actionis malæ, quaſi ſit ipſe auctor ſiue cauſſa moralis, actionis malæ perpetratæ: non admittimus talem ſenſum. Nos enim, quum de moralitate interna diſputamus, ſpectamus ſemper actiones vti ſunt in ſe, ex ſuo conceptu, non vero reſpectu exercitii, vti perpetrantur: ſic ſi quis ea, quæ corpus deſtruunt, libere agit, non poteſt in eo accuſari Deus: quamquam enim in Deo eſt ratio, cur in ſe hæc ſint mala propter legem eius ſapientiſſimam, nulla tamen ratione is eſt auctor eius, quod perpetrentur ea, quæ ſunt mala.

§. XLI.

Indifferentia actionum quid sit: an detur: variae sunt iterum hac de re eruditorum sententiae.

Vnum relictum est, vt videamus, *vtrum omnibus ac singulis actionibus liberis competat moralitas, ita, vt nulla cogitari possit, quae non sit aut bona aut mala?* Hac de re diu multumque est disceptatum; alii vero ierunt in alia, nec hodie lis satis perorata est. Vocantur actiones eiusmodi, quae nec moraliter bonae, nec malae sunt, *indifferentes* siue *mediae*. Eodem itaque sensu quaestio ita exprimi potest: *an dentur actiones quaedam vere indifferentes?* Plerique ex scholasticis cum *Thoma* de *Aquino* rem sic expediendam putarunt: esse quasdam actiones in se, absolute seu abstractiue spectatas neque bonas, neque malas, adeoque indifferentes; sed concretiue spectatas seu secundum omnes circumstantias indiuiduales, singulas esse aut bonas aut malas. Sed scite iudicat b. *Buddeus m)* de hoc ipso maxime quaeri, denturne quaedam actiones in concreto indifferentes et monet b. vir, idem a *Gottl. Gerh. Titio n)* et *Barbeyracio* o) fuisse obseruatum. *Thomae* obstitit *Jo. Duns* scotus et qui ab eo nomen duxerunt scotistae, qui non abstractiue solum, sed & concretiue spectatas actiones quasdam indifferentes esse asseuerarunt. Ego, quae in hac re definiri posse existimem, ex iis, quae supra sunt euoluta, principiis, inferam.

§. XLII.

Quid sentiendum sit, explicatur.

Moralitas actionis interna est bonitas aut prauitas actionis, quae eidem, vti est moralis, competit (§. XXXVI.);

m) Theol. mor. p. II. C. I. §. XXX. p. 389.
n) in obseruation. ad *Pufendorf.* de offic. hom. & ciu. L. I. C. 2 obs. 70.
o) ad *Pufend.* de iur. nat. & gent. L. I. C. 7. §. 5. p. 106.

XXVI.); bonitatem aut prauitatem actionis determinat perfectio aut imperfectio ex actione resultans (§. XXVI.); perfectio constituitur consensu variorum, quæ mente coniuncta sunt, imperfectio contra dissensu plurium in vno absoluitur (§. eod.). Quodsi igitur tertium quiddam detur inter consensum & dissensum, erit quoque tertium inter perfectionem & imperfectionem quid ponendum; per consequens inter bonitatem & prauitatem actionum ipsam. Iam vero supra, vt opinor, ostendi, a negato consensu ad ponendum dissensum variorum non statim posse concludi, neque a negato dissensu ad ponendum consensum: datur enim aliquod medium, nempe nudus non-consensus (§. XXVI.). Hæc si adcommodaueris ad actiones liberas, intelliges, non posse adfirmari, omnem actionem aut consentire aut dissentire cum statu agentis, ideoque aut perfectionem aut imperfectionem eidem inducere, & per consequens aut bonam esse aut malam. Datur tertium, mea quidem ex sententia, aliquod actionum genus in medio harum positum, quod neque consensum, neque statim semper dissensum producit cum statu agentis, adeoque nec perfectionem, nec imperfectionem, per consequens neque bonum, neque malum dici potest respectu agentis, ideoque indifferens est. Quamquam id facile largiri possim, omnem actionem singularem in toto nexu mundano spectatam semper certas consequutiones producere aut bonas aut malas. Sed, vti vis agens finita totum illum nexum perspicere non valet: sic eorum, quæ in eo nexu inscio agente producuntur, fundamentum est in ignorantia, quæ nullo modo superari poterat, adeoque non concipiuntur ex actione, vti est moralis, per consequens actionem non moraliter bonam aut malam efficiunt (§. XXXVI.); nec horum vlla consideratio esse debet, si moralitatis

actionum rationem habueris (§. eod.). Egregie placent verba celeb. *Canzii p*): *Es ist ein erstaunlicher Lärmen in der gelehrten Welt entstanden, ob es dann - - Mitteldinge gebe? und ob nach denen personal Vmständen alles Thun und Lassen iedesmahl böse oder gut werden müste? Vtrum detur actio indifferens in concreto, an non? Ich bin der Meinung, man habe etwas nicht wohl unterschieden, was doch zur Erörterung dieser Frage höchst nöthig ist. Freylich nach dem Vrtheil Gottes, der alle zufällige oder, welches gleichviel heißt, alle personal Vmstände des Thuns und Lassens seiner vernünftigen Geschöpfe mit einmahl übersiehet und alles im Ganzen, nicht aber Stükweise, betrachtet, muß iede Handlung des Menschen, entweder durch die wesentliche oder zufällige Vmstände gut oder böse seyn. Aber hieraus folgt noch nicht, daß das Thun und Lassen sogleich bey dem Menschen gut oder böse sey, das ist, ihm zur Schuld oder zum Seegen angerechnet werde. Denn eben dieselbigen zufälligen, mithin auch personal Vmstände führen oft eine unvermeidliche Vnwissenheit oder sonst eine Hinderniß mit sich, welche im Wege stehet, daß die Folgerungen des Thuns und Lassens nicht können zugerechnet werden.* Eleganter satis hæc cum iis consentire, quæ ante a me disputata sunt, cuiuis perspicuum esse arbitror. Hæc sufficiant pro instituto meo; id vnum addo: si cui forsan in hoc argumento, quod pertractaui, subinde paulo obscurior fuisse videar, perpendat is, rem illam, in qua versatus sum, esse difficillimam, præsertim quod ad essentiarum originem spectat, nec parum diligentiæ requiri, vt perspicue de ea verba facere possis.

p) Theolog. Moral im 2ten Hauptst. §. 21. p. 30.

XII. QVI-

XII.

QVIBVS CAVSSIS ACTVVM HVMANORVM AD IMPVTATIONEM APTITVDO EVERTATVR.

§. I.

Duo ponuntur actuum humanorum genera.

Quemadmodum nihil aut melius, aut præſtantius, aut homine dignius in nobis datur ratione, quæ cum libera agendi voluntate coniuncta eſt, in qua maxime naturæ humanæ dignitas ſe extollit & qua ſola a reliquis animantibus diſtinguimur: ita facile exiſtimare licebit, duo conſtituenda eſſe eorum, quæ a nobis aguntur, genera. *Vnum* vilius eſt quodammodo, quo continentur, quæ ſic a nobis fiunt, vt a natura omni animantium generi communi originem ducant, nobisque non magis, quam aliis longe dignitate naturæ inferioribus conueniant: quæ quidem ita a natura ſunt conſtituta, vt ab eius ordine recedi non poſſit, neque libertati vlla ratione ſubiaceant. *Alterum* priori longe excellentius & nobilius eorum poni debet, quæ a ratione & natura boni malique intelligente, recti iuſtique conſcia, ducuntur, quorum ita penes nos eſt facultas, vt liberum nobis ſit ea perficere, quocumque modo placuerit, neque hoc vel illud, aut hoc vel illo modo agendi neceſſitate quadam adſtringamur.

§. II.

Eorum non ſunt iidem effectus. Ex eo redditur inſtituti ratio.

Ex poſtremo genere quæ ſunt, quia ad rationem, quæ agendorum non norma ſolum, ſed & præceptrix haberi debet, & liberam voluntatem,

 ceu

ceu eorum, quæ a nobis aguntur, moderatricem referuntur, alios quoque effectus producunt, quam quidem ea, quorum modum constituere non æque nostræ est voluntatis. Namque vti non eadem est horum, quæ illorum, caussa; quum illorum, cur fiant aut quomodo fiant, ratio sit quærenda in consilio agentis & libertatis vsu, eoque sic volente eliciantur; horum autem ea sit conditio, vt ex constitutione aliena ita contingant, nec aliter, & vel inuito agente eueniant: ita nec idem vtrinque consequi potest effectus, aut certe non eodem modo ad agentem referri. Ista diuersitas fere in eo cernitur, quod quædam, quæ fiunt, ita ad nos pertinere iudicantur, vt eorum quoque, quæ inde proueniunt, laus vel vituperatio ad nos redundet; prouti aut boni quid, aut mali ex iis consequitur: quædam vero sic a nobis aliena censentur, vt, qualecunque fuerit, quod inde resultat, neque honori nobis ducatur, neque vitio detur. Harum rerum adcuratam cognitionem tam vtilem, tam necessariam ad moderandam vitam, tamque inuestigatione diligentiori dignam censeo, vt, quamquam multa in philosophia esse non ignorem, in quibus mea quoque exigua opera commode versari possit, ea tamen doctrinæ parte nihil præstantius aut ad rectam vitæ institutionem adcommodatius reperiam, qua docemur, quid quantumue eorum, quæ recte aut perverse aguntur, nobis tribui possit. Ea de re pauca nunc differere placet. Omnis vero quæstio duplex esse videtur, nempe, *quibus rebus actus a nobis editi apti reddantur ad imputationem* & *quibus caussis aptitudo eorumdem ad imputationem euertatur?* Antequam de altero exponam, de eo, quod primum est, quædam dicenda sunt.

§. III.

§. III.

Inquiritur in principia, vnde actuum humanorum ad imputationem aptitudo pendet.

Id ago iam, vt in principia inquiram, vnde actus quidam humani ducunt, quod apti iudicentur ad imputationem. Vti ante ostendi, duo constituenda esse actuum humanorum genera; alterum commune homini cum belua, alterum hominis proprium (§. I.): sic in iis, qui a reliquorum animantium actibus maxime differre iudicantur, duo sunt, quibus discrimen illud absoluitur. Horum *primum* est, quod a ratione & intellectu proficiscuntur; *alterum*, quod libera hominis voluntate perficiuntur. De vtroque tradam breuibus, quantum ad institutum meum pertinebit. Constat inter omnes, mirifice animam nostram a Deo huius vniuersi auctore & opifice sapientissimo exornatam eique insignem aliquam facultatem inditam esse, instar luminis, quo verum a falso, rectumque a prauo discernere & quid cuiuis rei, quantum ad nos spectat, boni aut mali insit, diiudicare valet. Ista quidem tam excellens & splendida animae facultas cum permagnum inter nos & pecudum genus discrimen constituit, tum id efficit, vt vere cum Deo adsequamur similitudinem quamdam.

§. IV.

Quid sit intellectus & ratio.

Duobus autem modis cernitur ea animae facultas; *partim*, quando, quid sit res quaelibet & quomodo concipi debeat, inquirit: qua ratione ducit nos ad fixam & distinctam rei cuiusque sibi subiectae notionem, *partim*, quum constituta certa rerum illarum, in quibus versatur, notione, quo

 ordine

ordine & nexu res ſe inuicem excipiant & conſequantur, perſpicit. Ex eo oriuntur diuerſa nomina. Vis animæ quamdiu in eo eſt, vt ſingularum rerum diſtinctæ notiones formentur; adeoque quid ſit res quælibet, diſtincte intelligatur, dicitur *intellectus*. Sic ergo intellectus ſingulos characteres, rem, cuius notio formatur, ingredientes, euoluit, & quo longius quis iſtam euolutionem per ſingula, quæ ſingulis iterum inſunt, proſequitur, eo eminentiorem diſtinctæ cognitionis gradum attigit, quem dicunt *adæquationem* philoſophi. Quando autem eo mens enititur, vt ordinem, quo res ſe conſequuntur, ſeu nexum rerum perſpiciat, *ratio* vocatur ea, qua idem perficit, facultas. Rationis igitur vſu & adminiculo non præſentibus modo inhæremus & cognitis; ſed ab iis ad conſequentia & incognita progredimur, eaque cum anteceſſionibus, ceu eorum, quæ conſequuntur, cauſſis & principiis connectimus. Quod quidem eo fere ordine procedit in iudicando, vt mens in contemplatione rei cuiusdam nunc ſibi præſentis defixa, ope eorum, quæ recurrunt ex iis, quæ iam ante cognouit, apta efficiatur ad eliciendum aliquod conſequens. Quo caſu philoſophi *mentem ex præterito ſtatu impraegnari* dicunt & *grauidam fieri futuri ſtatus*.

§. V.

An rectus ſit intellectus & quatenus.

Sed illud quæritur: *rectane ſit ea, quam natura duce ſequimur, intelligendi facultas, an ſit ita labefactata aut fracta, vt non amplius, quid verum ſit aut falſum, quid iuſtum aut iniuſtum, quid bonum aut malum, quid*

quid rectum aut prauum, in rebus suo lumini subiacentibus alias, hac via possit cognosci? De quo videre magnopere attinet, quum, si norma operandi sit male composita, non possit fieri, quin in ipsis operationibus ad eam conformandis peccetur. Ea de re sic tenemus: superesse omnino intellectui humano rectitudinem aliquam in ordine ad cognoscendas & diiudicandas res, quae perspicientiae rationis alias substernuntur. Quod nisi ita esset, quam plurimarum rerum nobilissimarum cognitio, quo natura duce vehimur, quamplurima saluberrima rationis praecepta, ad vitam recte instituendam moresque componendos pertinentia; pulcherrima doctrinae humanae pars, quae de officiis praecipit; omnis iusti & iniusti scientia, totque alia praeclara instituta, quorum natura effectrix est & in quibus maxima ad virtutem cohortatio, abiicienda forent & negligenda. Ipsa Dei oracula sic statuere nos iubent, superesse nobis rectam, ea, quae rationis lumini subiacent, perspiciendi facultatem & post labem rebus humanis inductam, in mentibus nostris expressa relinqui vestigia haut obscura perpetuae & immutabilis legis diuinae. *) Obstare his videri possunt, quae a rerum diuinarum peritis traduntur, caecum esse intellectum humanum, si sibi relinquatur, & a rebus diuinis alienum & si quid in iis definire audeat, temere, peruerse & inique illud iudicium ferri. Ex eo vero qui cogi putant, neque in iis, quae alias rationi subiiciuntur, constans esse vllum eius ac verum iudicium, quantum fallantur, quisque intelligit, quum hac ratione totam naturam euertant. Quam-

*) *Rom.* II, 14. 15.

Quamquam omnino illud diffiteri nolim, in his quoque rebus dignoſcendis aliquantum eſſe debilitatam intelligendi facultatem, vt non poſſimus eas tam exacte & adcurate pernoſcere, quam fieri debebat, neque ſatis nobis ſemper cauere, quo minus aliquando a vero aberremus. Idque tam cognitum omnibus eſt, vt ne audeat quidem vllus ſapiens omnem erroris ſuſpicionem a ſe amouere ſecundum tritum illud: *errare humanum eſt*. Hactenus de intellectu.

§. VI.

Vna eſt eademque vis animæ, qua intelligimus æque ac volumus.

Nunc ad alterum, quod ſupra (§. III.) a me propoſitum eſt, quo actuum humanorum diſcrimen conſtituitur ab iis, qui in animantia bruta cadunt, nempe voluntatem & eam quidem liberam, diſputationem profero. Videndum ergo nunc eſt, quæ ſit voluntas & qualis. Eaque duo ſic perſequar, vt dicatur *primo*, quid ſit voluntas & oſtendatur *deinde*, quomodo ſe habeat. A primo ordiendum eſt. Vim animæ noſtræ ſimplicem eſſe, adeoque vnam, quum hac ratione excludatur, quidquid compoſitionem adferre poteſt, ita fere ab omnibus perſpectum eſt, vt non egeat nunc diſputatione. Quare, quidquid de operationibus animæ dicatur, id omne ad vnam eamdemque vim eius ita referri debet, vt in ea harum omnium ratio ponatur, neque earum vlla ex alio principio procedere putetur. Sic igitur *vis animæ, qua intelligitur, eadem eſt, qua volumus*. Hoc cognito propius conſtituendum eſt, quid ſit ergo, cur voluntas ab intellectu diſtinguatur,

tur, neque idem exiftimetur, fiue cogitet anima, fiue velit. De quo in fequentibus trado.

§. VII.

Quid fit voluntas.

Animæ vis, quæ vna eft vere & fimplex, non eadem ratione verfus res fibi obiectas tendit, fed diuerfimode in iis occupatur. *Modo* enim in rerum fpeculationibus ita verfatur mens, vt, quid quæuis et quibus affectionibus praedita fit, quæ ei annexa vel ab ea disiuncta fint, quid boni aut mali habeat, eiusque generis alia nude contempletur: qua ratione varii actus cognofcendi eliciuntur. In his quamdiu anima conftituta eft, intelligentiam & rationem exercere dicitur; de quo ante dictum (§. IV.). *Modo* autem animus in rebus certis defixus, non nude, quomodo eæ fe habeant, fpeculatur, fed alias ex iis complectitur, fectatur, expetit, fibi adcommodare & quadam ratione fuas facere connititur: ab aliis vero abhorret, odio eas profequitur, auerfatur, fugit & a fe amouere ftudet. Vtrumque vero contingit, poftquam ope & adminiculo intellectus, quid valeant res fingulæ & quantum nobis rebusque noftris aut conducant aut officiant, cognitum eft. Id enim, quod prodeffe nobis, ftatumque noftrum quodammodo perficere iudicauit intellectus, fieri non poteft, quin expetamus & velimus: illud contra, in quo deprehenditur intellectus iudicio quidpiam, quod noceat aut detrahat nobis, fugimus femper & nolumus, experientia tefte. Hæc ita in promtu funt, vt non fatis fibi conftare iudicetur, qui de iis dubitauerit. Eft ergo *voluntas*, fi quidem latius hoc nomen pateat, vis animæ, quatenus fertur in obiecta, vt expetenda, aut ab iisdem, ceu fugien-

fugiendis, abhorret, pro ratione bonitatis vel prauitatis in iis distincte cognitæ. Itaque duo voluntatis esse censentur, tum complecti obiectum, cuius bonitatem mens antea distincte percepit; tum illud, quod malum iudicauit intellectus, abiicere. Sin strictius ista nomina accipiantur, primum *voluntati* tribuitur, alterum *noluntatis* esse dicitur.

§. VIII.

Qua re voluntas moueatur: quomodo ei ab intellectu illudatur.

Ex his, quæ §pho præced. sunt a me disputata, constare poterit, quæ ergo sit ratio, cur velimus rem quamdam eamque expetamus, & cur nolimus aliam & fugiamus. Voluntas sequitur semper rationem boni malique in obiecto distincte percepti (§. præc.). Ratio igitur, cur velimus aliquid, semper in eo est, quia bonum illud iudicatur, quod volumus; ratio vero, cur nolimus aliud, ex eo est petenda, quod malum habetur id intellectus iudicio, quod nolumus. Sic iudicium illud intellectus, prouti aut boni quid aut mali in re obuia explorauit, ita voluntatem adficit eique rationem exhibet, qua mouetur aut ad expetendam rem, aut abiiciendam; *ideoque illud ipsum iudicium semper rationem volendi aut nolendi præbet.* Ex quo eliciuntur hæc: potest igitur voluntas quam facillime labi & labitur actu, si quando acciderit, vt intellectus, re non satis explorata, falsa bonitatis aut prauitatis specie illudat voluntati. Sæpissime enim in re quadam adparet bonitas aut prauitas, quæ vere ei non inest, non inesse tamen diligentiori exquisitione demum perspicitur, qua neglecta nobis ex-

externa ſpecie imponitur. Quo facto fieri non poteſt, quin adpetitiones & auerſiones ex eo prouenientes vitioſæ exſiſtant: nam deflectunt ab eo, quod verum rectumque eſt. Rectæ autem tum demum eſſe poſſunt, quum iudicium illud, in quo adquieſcimus & a quo ad agendum progredimur, verum eſt.

§ IX.

Quænam libertatis notio ſit adſumenda.

Reſtat locus diſputationi noſtræ maxime neceſſarius, nempe, *qualis ſit voluntas* noſtra, vbi quidem de libertate eius quæri facile intelligitur. Omnem vero de ea quæſtionem ſic commode diuidi poſſe arbitror, vt, *quid ſit libertas? & an vere voluntati noſtræ competat?* dicatur. Libertas quid & quomodo definienda ſit, non rectius intelligi poſſe exiſtimo, quam ſi perpetuum & conſtantem loquendi vſum adhibeamus & quæ definitio ei maxime congrua ſit, videamus. Id quo rectius fiat, nunc ea, quæ loquendi vſus ſuggerit, breuibus complector. Si ita agatur a quopiam, vt habita deliberatione, (quam *intelligentiam* vocant actionis) poſſit æque agere & non-agere, (in quo *contingentiam* actionis ponunt) & ad alterutrum horum ſe ipſe componat (quæ *ſpontaneitas* ſolet nominari), *libere* eum agere dicimus. Idque tam promtum tamque apertum eſt cuiuis ex vſu loquendi, vt non fore putem vllum, qui dubitet. Hæc tria, quæ ingrediuntur notionem libertatis, ſi vno nomine efferre placeat, vt diſtincte, quid ſit *libertas*, intelligatur, ſic poterit ea definiri, eſſe facultatem eligendi. *Eligere* enim cum dicatur is, qui ex pluribus æque poſſibilibus id vult, quod ſibi quidem optimum iudicat, facile patebit,

ſi

ſi hæc paulo curatius euoluamus, iſtud nomen tam late patere, vt tria illa, quibus fere libertas conſtituitur, eo contineantur. Optimum velle ſane aliquis non poteſt, niſi antea ipſe, cur optimum illud nec aliud iudicetur, *intelligat*; deinde electio non datur vlla, vbi vnius rei neceſſitas ita nobis imponitur, vt ab ea recedi non poſſit, nec ita *contingat* actio, vt aliter etiam contingere *poſſit*; porro id etiam electio omnis requirit, vt nosmetipſos ad alterutrum horum componamus; ideoque *ſponte* agamus: nam quæ eſſe poſſit electio, ſublata ſuapte ſponte agendi poteſtate, non adparet. His autem tribus quum libertas conſtituatur (vi antedict.); commode & vere ea ratione definiri libertatem arbitror, qua ſupra fuit declarata.

§. X.

Voluntas noſtra eſt libera. Quænam ſit voluntatis indifferentia: vnde proueniat iſta indifferentia.

Nunc de altera quæſtionis parte dicendum eſt, nimirum, *an vere eo ſenſu competat voluntati noſtræ libertas?* Eadem experientia, qua, quid ſit libertas, docemur, eamdem voluntati noſtræ ineſſe, exploratum habemus. Quam ſæpiſſime enim, quæ a nobis aguntur, ſic eliciuntur, vt poſſent æque non elici, ſi aliter nobis placuerit: ſæpiſſime etiam poſſunt ea, quæ perficiuntur a nobis, antequam fiant, ſatis intelligi, cuiusmodi ſint: ſic quoque ad quamplurimos actus ita determinamus nosmetipſos, vt non adſit quidquam, quod neceſſitatis quodam vinculo ad ita nec aliter agendum nos adſtringat, teſte experientia; quamquam adeſſe aliquid poſſit, quo ad hoc potius, quam aliud, inuitemur. His autem

autem quum libertatis notio constituatur (§. praec.); *libere agendi facultatem nobis inesse consequitur.* Istam voluntatis affectionem, per quam libera dicitur, solent etiam vocare *indifferentiam*, quae tamen rite est intelligenda, vt occurrere eo rectius possimus iis, quae obuerti nobis posse videntur, vti paulo post dicetur. Nempe ista indifferentia eo modo inest voluntati nostrae, quod apta sit voluntas ad motiua alia atque alia recipienda & sic actus alios atque alios eliciendos. Ea vt recte capiantur, sic tenendum est: quamquam in generali boni malique conceptu fere omnes conueniunt, circa bona tamen & mala particularia diuersissima esse hominum iudicia. Prouti enim dissimillima sunt hominum ingenia & alii fere semper in alia propendent, alia sectantur, inque aliis delectationem quaerunt, alia fugiunt & ab aliis abhorrent, neque eadem ratione ab omnibus, res, cuiusmodi sint, cognoscuntur: sic maxima quoque est earum rerum multitudo & varietas, quibus ad agendum moueri potest voluntas. Et quia quisque iis maxime mouetur, quae sibi prae ceteris consentanea visa sunt, *indifferens* est hac ratione voluntas ad recipienda alia atque alia motiua, prouti alia atque alia ad cuiusque indolem magis adcommodata & cuiusque iudicio grauiora & potiora habentur. Vnusquisque enim eatenus expetit aliquid, aut abiicit, quatenus sibi rebusque suis aut conducere aut officere idem iudicat; quatenus vero quis sibi rebusque suis aliquid aut conducere aut officere iudicat, eatenus bonum aut malum sibi idem censet; eo autem, quod quis bonum sibi aut malum iudicat, mouetur, vt expetat idem, aut ab eo abhorreat (§. VIII.). Quare, quum non omnibus eadem conueniant, neque omnibus eadem

noceant, & præterea hæc ipsa, quæ conueniunt aut nocent, conuenire aut nocere non ab omnibus æque intelligantur, ita, vt contrariis sæpius vtantur homines rationibus & contraria sentiant: facile existimari posse arbitror, quanta esse possit motiuorum varietas. Et quia voluntas sequitur rationem boni maliue, non vti vere in se semper est, sed vti ab agente cognoscitur (§. VIII.); ex iis alia atque alia æque recipit, quæ quidem cuiuis conuenientissima videntur. Ex quo non *inesse* solum *voluntati nostræ indifferentiam*, verum etiam, *qualis sit illa*, & *vnde eadem proueniat*, intelligitur.

§. XI.

An voluntas ideo non sit libera, quia stantibus certis motiuis aliter agere nequit; id quod negatur.

His opponi posse videntur, quæ tradi solent in scholis philosophorum de lege, cui omnes volitiones & nolitiones conformantur. Eo fere redeunt: eam esse voluntatis nostræ naturam, vt perpetuo sequatur rationem boni maliue in obiectis percepti, sic, vt quamprimum intellectus bonitatem rei percipit aut percipere videtur, in eamdem expetendam feratur voluntas; & vbi primum intellectus prauitatem cuiusdam rei quocunque modo percipit, ab eadem abhorreat voluntas: eamque legem tam constantem esse tamque fixam, vt ne vnquam ab ea voluntas deflectat. *Quare, quum semper voluntati coniunctæ sint rationes mouentes, quibus stantibus non queat alia esse voluntas, non posse locum habere indifferentiam voluntatis*, quam adstruxi

§pho

§pho præced. Huiusmodi hæc ſunt, vt ſpeciem aliquam præ ſe ferant; facile tamen euertuntur. Tota illorum, qui ſic obiiciunt, ratio ita poteſt comprehendi: *ſi voluntas noſtra ſequitur ſemper rationes mouentes iisque ſtantibus aliter agere non poteſt; conſequens eſt, non poſſe ei tribui indifferentiam, adeoque nec libertatem.* Negatur vere hæc connecti. Id, quod primum eſt in connexo, conceditur. Verum eſt, *voluntatem noſtram ſequi rationes mouentes*, quippe quæ ſumuntur ex ea, quæ rei eſſe putatur, conditione, quæ vel bona eſt, vel mala (§. VIII.). Verum eſt illud quoque *ſtantibus certis motiuis*, id eſt, poſtquam animus in iis ceu grauioribus & potioribus, vti ſaltem videntur, adquieuit, tamquam in vltimo iudicio practico, *fieri non poſſe, vt alio vergat voluntas.* Ex eo vero, qui effici putant, non relinqui voluntati indifferentiam ideoque nec libertatem, vehementer errant. Nam ſi liberam cogitemus eam voluntatem, quæ citra omnem rationem mouentem in obiecta fertur, cæcam plane eam fingimus hac ratione & talem, qualis homine indigna eſt. Conſtituas enim hominem libere agentem ita, vt agat ſine motiuis, ſic ratio, cur velit, non erit alia, niſi voluntas, & quotieſcunque ex eo quæſiueris, cur velit, ſemper redibit illud: ſic volo: quæ tamen euolutio ſatis eſt abſurda. Deinde male hæc connectuntur: *ſi ſtantibus certis motiuis*, id eſt, poſtquam animus in iis adquieuit eaque ceu iudicium vltimum practicum ſumſit & quamdiu in iisdem manet, *non poteſt voluntas alia eſſe; tribui ei nequit indifferentia, neque libertas.* Namque videndum eſt, quousque ſeruetur iſta voluntatis indifferentia. Seruatur, quamdiu mens noſtra occupatur in ponde-

 randis

randis motiuis, quorum maxima esse potest varietas, propter dissimillima hominum iudicia circa bona & mala particularia (§. X.): tamdiu enim voluntas indifferens est ad recipienda æque alia atque alia ex iis, quæ quidem cuiuis conuenientissima videntur (§. cit.), vsque dum alteri eorum parti libere concedat animus. Vt igitur ex ista motiuorum multitudine starent certa quædam, seu vt in iisdem animus adquiesceret, quum esset liberum, quod etiam experientia confirmat, facile adparere arbitror, si qua necessitas hic locum habere videatur, tum demum eam habere locum, postquam animus in certis motiuis conquieuit; id ipsum vero quia libere factum est (vi anted.), eo non euerti indifferentiam aut libertatem voluntatis, perspicuum est.

§. XII.

Quid imputatio & ea quidem moralis. Eius genuinum fundamentum.

Ne aliena videantur ab instituto meo, quæ hactenus edisserui, nunc exponam, quorsum ea a me fuerint disputata. Id facile constabit, si demonstrauero, omnem actuum humanorum ad imputationem aptitudinem ex iis deriuari oportere, quæ de *intellectu* (§. IV. V.) ac *voluntate* (§. VII. VIII.) & ea quidem *libera* (§. IX. X. XI.) proposui. *Imputationis* vocabulum, quod Germani zurechnen (beymessen) vertunt, vi originis significare videtur, tribuere alicui, seu referre ad aliquem rei cuiusdam consequutiones. Quæ tamen significatio vaga est & incertum relinquit, qualia sint ea, quæ imputari possint. Sin ad vsum loquendi reuertamur, perpetua fere & constans videtur ea huius verbi acceptio,

ceptio, qua denotat idem ac tribuere alteri, ceu au-ctori, rei cuiusdam consequutiones, quæ quidem ad eius libertatem quodammodo se referunt, seu a libera eius voluntate quocumque modo pendent. Sic ergo vsus loquendi determinat, quousque imputatio fieri possit & vbi locum habeat. Eaque imputatio, quia ad ea pertinet, quæ sunt in genere morum, dicitur *moralis*, nec datur præter illam alia, quæ non ficto potius, quam vero nomine dicatur imputatio. Namque non posse imputari, nisi ea, quorum aliqualis saltem penes nos reperitur potestas, cuiuis tam apertum est, vt vel imperitissimi homines id agnoscant. Si cui enim verbi caussa aliquando imputetur res quædam, cuius facultatem ipse in se sitam fuisse non arbitretur; statim reponit: non habeo vllam eius rei caussam, ergo ad me non pertinet, seu non potest mihi imputari vllum eorum, quæ inde proueniunt. Et illud iudicium omnibus intelligentibus ita probatur, vt non habeant, in quo reprehendere possint. Hoc cognito, imputationem eorum modo esse, quæ in nostra posita sunt potestate, id quoque intelligitur, *omnem actuum humanorum ad imputationem aptitudinem duci ab intellectu & libera, qua agens pollet, voluntate.* His enim duobus continetur, quod dicatur actio in potestate nostra posita. Vis enim intelligendi, qua homo præditus est, efficit, vt distincte, quæ aguntur, possint cognosci, quod ad ea, quæ insunt actioni (§. IV.) & quod ad ea, quæ ex natura actionis consequuntur (§. eod), voluntas autem, quia libera est, (§. X. XI.) adeoque non præcise ad hoc vel aliud adstricta, nobis relinquit, quocumque modo agatur. Ea igitur, quæ sic a nobis eliciuntur, recte penes nos, seu in nostra potestate posita esse

dicuntur. Ex eo itaque deriuatur omnis actuum humanorum ad imputationem aptitudo. Si quæratur ergo: quodnam sit genuinum imputationis fundamentum? sic debet responderi: *hanc ipsam relationem actionis ad cuiusque libertatem efficere, vt actio & quæ ex ea consequuntur, ad eum pertinere, seu ei imputari recte iudicentur.*

Nota. Dixi ea modo posse imputari, quæ quodammodo saltem a libera voluntate pendent, seu quæ aliqua ratione ad libertatem possunt referri. Ex quo sequitur, eorum nullam esse imputationem, quorum non est vlla in libertate ratio. Sed quæret quispiam ex me: qui dicatur igitur, *lapsum Adami & quod inde in vniuersum hominum genus deriuatur peccatum originis, singulis Adami posteris imputari?* Neque enim eius, quod Adamus commisit, neque eius, quo singuli ipsius posteri nunc infecti nascuntur, peccati, eam esse conditionem, vt libertas eorum, qui ex Adamo descendunt, in eo accusari possit; quum nulla ratione fieri queat, vt libere ad peccatum concurrere, dicatur is, qui eo tempore, quo committitur peccatum, nondum esset, aut contrahit peccatum, quamprimum incipiat esse. Recte hæc possunt expediri, modo altius quædam repetantur. Sic teneo: *illud ipsum, quod Adamus commisit peccatum & hanc ipsam, quæ nunc ab origine cuiuis inhæret, vitiosam qualitatem, ad cuiusque eorum, qui ab Adamo vnquam gignuntur, libertatem quodammodo debere referri.* Certissime ita statuendum est, ab

æterno

æterno præsciuisse Deum, quemcunque e posteris Adami constitueret eius loco, non rectius, quam ille, libertate esse vsurum: id enim nisi esset, non adparet, quid caussæ fuerit, cur Deus non æque alium constitueret, vt esset omnium mortalium caput, princeps & parens: si quidem hac ratione eorumdem saluti melius prouideri potuisset. Ne quid igitur temere aut impie de Deo sentiamus, neue ei vllam eius, in quam ruit hominum genus, miseriæ, culpam inesse cogitemus, prorsus ita existimandum est: optime prospectum esse a Deo rebus humanis (quantum quidem fieri potuit in ea, quam præuidit fore reliquorum pessimam & peruersissimam agendi rationem, si rerum humanarum modum constituere ipsis daretur), hoc ipso, quod Adamus constitueretur humani generis auctor & parens. Hoc cognito, patet, qua ratione in Adamo omnes vna eius posteri peccauisse recte dicantur, vti diuinus legatus grauiter id enunciat *): non eodem *actu*, sed eadem peccandi *voluntate* & ea quidem *libera*. Ideo, si dicatur vnusquisque ex posteris Adami cum ipso peccasse, hic peccatum eorum æstimari debet ex eo, quod certissimo & infallibili iudicio Deus quemlibet facturum præuidit, si Adami loco constitueretur. Quum igitur hac ratione in Adamo omnes vna & singuli eius posteri sua culpa & libera ad malum determinatione, ex præuisione

*) *Rom. V.* 12.

diuina adſumenda (vi antedict.), coram Deo peccatores conſtituti ſint; hoc ipſum eorum peccatum ſingulis quoque recte imputari cenſeo, ita, vt ſubtractis vi iuſtitiæ diuinæ primis parentibus viribus gratiæ, ſimul ipſi careant iuſtitia originali, & *amiſſa* in illis integritate naturæ ac perfectione, miſeri nunc omnes naſcantur. Non eſt ergo, cur quiſpiam conqueratur. alienum ſibi peccatum imputari ſibique inuito pronitatem ad peccandum connaſci; ſic potius quiſque de ſe ſtatuat ipſe: in Adamo & cum ipſo libere ſe peccaſſe, quamuis non eodem actu, eadem tamen voluntate a Deo certiſſime præuiſa, ideoque recto & iuſto judicio Dei ſibi imputari. Si vero de eo quis dubitauerit, an ſola voluntas, quæ quidem non tranſit in actum, imputari *recte* dicatur; perpendat is, ne ab vſu *fori* humani quidem id alienum eſſe. *Quamprimum* enim inter homines ſatis conſtat de voluntate alicuius & conſilio ſceleris perficiendi, recte ei imputari idem iudicatur, licet, quo minus actu perficeret, impediretur: ſicut e contrario ea, quæ quis bene agere velit, modo poſſet, recte ei imputari cenſemus, ſecundum tritum illud, quod voluntatem laudandam eſſe enunciat, ſi deſint vires. Si quando tamen ſola agendi voluntas, ſeu intentio in foro humano non imputetur, id ex eo eſt, quia non facile de ſola alterius voluntate ſeu intentione nobis conſtare poteſt; quæ tamen ratio in iudicium Dei non quadrat.

§. XIII.

§. XIII.

Quae magis aut minus imputentur.

Tota imputationis ratio posita est in relatione actionis ad libertatem eius, cui imputatur (§. XII. in fin.); ea vero relatio actionis ad libertatem, quum *moralitas* actionis dicatur, patet, ex moralitate actionis cuiuscumque aestimandum esse, quantum imputari eadem possit. Porro, quum quantitas effectus sit metienda ex quantitate caussae; quo maior aut minor inest actioni moralitas, eo maiorem aut minorem eius esse imputationem, consequitur; eo vero maior aut minor inest actioni moralitas, quo maior aut minor fuit in agendo libertas (vi anted.). Quare, quo magis aut minus actio potest referri ad cuiusque libertatem, eo magis aut minus eadem imputatur. Vt igitur sciatur, quae actiones magis aut minus imputari possint, intelligendum ante id est, quae magis ad libertatem referantur, quae minus. De hoc pauca nunc paulo distinctius exponam. Tria fere sunt, quae ingrediuntur libertatem, & efficiunt, vt dicatur actio libera, nempe intelligentia actionis, contingentia & spontaneitas (§. IX.). Incidimus itaque in triplex fundamentum, ex quo libertatis, ideoque moralitatis & per consequens imputationis (§. XII.) quantitas sit aestimanda. Ex his generalia quaedam in hunc fere modum complector principia: quo distinctius quis actionis naturam & quae eidem insunt, *intellexit* aut *intelligere* quidem potuit, eo magis ipsi imputatur actio: quo facilius quis poterat efficere, vt actio aliter *contingeret*, eo magis ipsi imputatur: & quo magis actio est *spontanea*, eo maiorem incurrit is, qui edidit, imputationem.

Quæ quidem præcepta ita amplificauit illuſtris atque celeberrimus *Darieſius*, vt vberrimum in vita hominum fructum præbeant *).

§. XIV.

Imputationis qualis effectus.

Imputatio locum habet circa ea modo, quæ libere aguntur (§. XII.); iis, quæ libere aguntur, ſæpiſſime annexæ ſunt certæ conſequutiones (per exper.); conſequutiones iſtæ aut bonæ ſunt aut malæ, prouti actio aut legibus conuenit, adeoque bona eſt, aut iisdem repugnat, ideoque mala eſt, eadem experientia teſte; conſequutiones bonæ, actionibus liberis bonis annexæ, dicuntur *præmia*; quæ vero actionibus liberis malis coniunctæ reperiuntur conſequutiones malæ, vocantur *pœnæ*. Præmia igitur & pœnæ actionibus liberis connectuntur (vi anted.); connexorum ea eſt ratio, vt, ſi eorum vnum ad aliquem pertinere cenſeatur, alterum ad eumdem referri debeat. Is ergo, ad quem factum pertinet, præmia quoque vel pœnas, facto annexas, ſubit. Ille vero, cui factum imputari dicitur, quum ſit is, ad quem ceu auctorem idem pertinere cenſetur (§. XII.): imputationis is erit effectus, vt dignus ſit aut præmiis aut pœnis ille, cui factum imputatur. Quod ſic etiam poteſt inuerti, vt ille, cui factum imputari nequit, nec pœnæ reus habeatur, nec præmiis dignus. Poſſent hic multa inferri de quantitate præmiorum & pœnarum ex quantitate imputationis æſtimanda, quæ tamen ad inſtitutum meum non pertinent & ope eorum,

*) *in iuriſprud. vniuerſ. P. gener. Cap. V.* §. 217. *cor.* II.

rum, quæ ſupra a me poſita ſunt, facile magis poſſunt declarari.

§. XV.

Quorum nulla imputatio; α) generatim: tres ponuntur cauſſæ, quibus actuum humanorum ad imputationem aptitudo euertitur.

Hactenus de natura & effectibus imputationis; nunc ad id, de quo maxime dicere inſtitui, *quibus cauſſis fieri poſſit, vt ea, quæ alias, ſi libere fierent, recte imputari iudicantur, imputari non poſſint*. Hac de re in vniuerſum ſic trado: imputatio tantum circa actiones morales locum habet (§. XII.); moralitas actionibus ineſt, quatenus ad libertatem referri poſſunt (§. XIII.); actio, quatenus ad libertatem refertur, eſt in poteſtate agentis poſita (§. IX.). *Quocumque ergo modo & quibuscunque cauſſis fieri poteſt, vt actio non ſit in poteſtate agentis, iisdem actuum humanorum ad imputationem aptitudo euertitur.* Tres potiſſimum mente complector cauſſas, cur actio non ponatur in noſtra poteſtate; *vnam*, ſi naturæ neceſſitate ad agendum adſtringamur; *alteram*, ſi vis quædam externa ad actionem nos conſtituat; *tertiam*, ſi ob aliam rem quamcunque fiat, vt agi vel non agi, agi hoc vel illo modo a nobis non poſſit. De ſingulis nunc ſingillatim, vt, quid vnaquæuis earum & quantum valeat, rectius intelligatur.

§. XVI.

β) Speciatim: nulla eſt imputatio 1) eorum, quæ ex naturæ neceſſitate aguntur.

Prima a me poſita eſt ea cauſſa, cur quædam actiones imputari non poſſint, ſi cauſſa naturali ad

ad easdem ita constituamur, vt libertati nihil earum relinquatur. Multa aguntur in corpore humano secundum leges perpetuas & fixas, a natura stabilitas, vt horum modum constituere penes nos non sit; verbi caussa, quo cursu sanguis agitetur, quo ordine cibus concoquatur & eiusmodi alia dirigere non est arbitrii hominis; sed ea lege eoque ordine hæc aguntur, quo per naturam est constitutum (vi experientiæ). *Horum igitur & similium*, quum non sit in libertate vlla ratio (per anted.), ideoque nulla moralitas (§. XIII.); per consequens neque in potestate agentis ea ponantur (§. IX.): *nulla est imputatio* (§. præced). Sunt quoque certæ quædam & immutabiles leges, quas anima sequitur, dum in rebus cognoscendis occupatur. Sic, vt mens percipiat res externas sibi præsentes, quamprimum inducitur partibus corporis sensu præditis mutatio ab iisdem, quam vocant *conformationem ideæ mentalis ad ideam materialem*: vt recurrat mentem tota perceptionum ante habitarum series, vbi delabitur in cogitationem vnius ex iis, quas olim simul habuit, quam dicunt philosophi *associationem idearum*, & huiusmodi alia non a libertate pendent, sed positis antecessionibus, in quibus eorum ratio continetur, necessario contingunt (per exper.); adeoque in potestate agentis non ponuntur (§. IX.); per consequens *nulla est eorum imputatio* (§. præced.). E. g. si visui citra culpam nostram res obscœna obiiciatur, aut incastis verbis adficiantur aures, & mens deinde his conformetur, secundum legem paulo ante adlatam, hæc imputari non posse recte censentur. Ita etiam multarum rerum adpetitiones & auersiones & variæ animi affectiones non sunt in potestate nostra (per exp.); ideoque in neutram partem

tem imputantur (§. cit.). Quo pertinent v. c. corporis tuendi, conseruandi alendique cura, adpetitio cibi, coniunctionis cum alio sexu desiderium procreandi caussa, metus periculi, earumque rerum, quæ corpori nocent aut euertunt idem, amouendarum sollicitudo, quantum harum aliarumque similium rerum cupiditas aut fuga sensu mouetur.

Nota. Ea tamen ne male accipiantur, neue putetur, in his ipsis rebus, quas commemoraui, si a multis vehementer peccetur, non libere peccari, neque imputari posse, animaduertendum est, stimulos istos naturæ subiacere rationi eiusque directioni; eo quidem sensu: quod ratio iudicare debeat, quantum & quomodo iis satisfacere conueniat naturæ intelligenti, ad cuius perfectionem omnes actiones referri debent. Nempe hoc ipso natura hominis a reliquis animantibus maxime distinguitur, quod illa non simpliciter stimulis, quo natura animalis fertur, succumbat, nec cæco impetu iis parendum sit, sed eidem relinquatur liberum, istiusmodi cupiditates, sensu excitatas, moderari & eum in finem dirigere, qui maxime hominis perfectioni conducit. Quamquam igitur natura, quatenus est sensitiua, sæpissime efficiat, vt expetamus res quasdam sibi subiectas, in eo tamen nondum quidquam peccatur; sed quidquid peccatur, in eo peccatur, quod non ea lege eoque ordine desideriis naturæ satisfiat, quo satisfieri oportebat & citra peccatum poterat. Namque quum harum rerum modum constituere liberum sit, in eo si peccetur, libere peccari,

cari, consequens est. Quocirca adhibenda videtur distinctio inter *materiale* actionis & eiusdem *formale*. *Materiale* dicuntur hic res ipsæ, quæ actionibus substernuntur, *formale* vero est modus, quo versamur in his rebus. Illud est a natura; hoc autem sæpissime a libera pendet voluntate agentis.

§. XVII.

Extensio huius principii ad omnia ea, quæ caussis naturalibus fiunt. Ex his quando recte quædam imputentur.

Alias hæc ratio, quam §pho præc. posui, tam late patet, vt quæcunque caussis naturalibus, extra directionem nostram positis, eueniunt, imputari non posse censeantur. Sic verbi caussa hæc nobis nulla ratione imputantur, nec imputari possunt: deformes, venustine; valentes, imbecilline; robusti, languidine simus, nisi quis fortasse libere tale vitium contraxerit: acuti, hebetesne; ingeniosi, stupidine nascamur. Porro, quo loco, quo tempore, ex quo genere, quibus parentibus quisque edatur in lucem, opulenti fuerint, an inopes, honoribus conspicui, an abiecti & contemtiores, eiusque generis sexcenta alia, quia non pendent a cuiusque libera voluntate, stultus is habetur, qui vllum horum imputauerit. Eadem est ratio aliarum rerum, quæ caussis naturalibus efficiuntur. Ex his tamen quædam tum recte imputantur, cum libera voluntas quodammodo iis immiscetur. E. g. quod quis hebetiori paulo ingenio aut debili corpore sit instructus, ei quidem imputari non potest; sed quod ipse nolit, quantum possit,

possit, arte, diligentia, studio & exercitatione hebetioris ingenii vires acuere & confirmare, aut quod ipse corporis infirmitatem intemperantia, immodico labore, incontinentia aliisque rebus augeat, vitio ei datur: aut si quis egenis parentibus natus nolit meliorem fortunam sibi comparare, is iure reprehenditur. Quare sic statuo: *quocumque modo libertas in hisce caussis & effectibus naturalibus occupatur, fieri posse eorumdem imputationem.* Id ipsum vero non vno & simplici, sed multis modis fieri potest, vt caussarum naturalium effectibus quidpiam ex libertate admisceatur, ex quo resultat aliqua imputationis ratio. Peculiarem modum tradit *Sam. Pufendorfius: Hactenus tamen effectus caussarum naturalium imputationi vberrimam præbent materiam, quatenus ab homine vis earumdem actiua fuit elicita aut confirmata, actiua passiuis adplicando, aut vires internas congruis mediis excitando. Qua ratione colono imputatur vbertas frugum, quantum ipsius diligens cultura fœcunditatem agri lacessiuit: incendiorum damnum illi, qui ignem supposuit: variatus agnorum color pastoris Jacobi solertiæ* *). Ex quo intelligitur, qua ratione infœcunditas soli, annonæ caritas, sæuientes morbi, pestes, tempestates, turbines, terræ motus & aliæ calamitates a supremo rerum humanarum moderatore immissæ, quamuis sæpissime ex caussis naturalibus proueniunt, recte tamen iis imputentur, qui libere vllatenus prouocandis, augendis, aut non corrigendis his immiscentur.

§. XVIII.

*) *de iur. nat. & gent.* L. I. C. V. §. 6.

§. XVIII.

Quid temperamentum: α) physicum.

Quæri hic potest de temperamento singulorum, cuius tanta interdum vis esse soleat, vt inuiti quasi abrepti actus quosdam eliciamus, *an horum esse possit imputatio*? De quo, vt distincte videri possit, prius quædam declarabo. *Temperamentum* aliud *physicum* esse dicunt, aliud *morale*. De quo sic habe: reperitur nunc in vnoquoque certa qualitatum, seu partium elementarium, quibus constat corpus, mixtio, quarum aliæ fere semper in alio reliquas quantitate superant. Elementum, cuius maior est in corpore animali, quam reliquorum, quantitas, *dominari* dicitur; illud ipsum vero dominium, quod affectant vnius elementi partes præ ceteris, seu, superpondium istud partium vnius elementi præ ceteris, vocari solet ex vsu loquendi *temperamentum* corporis, quo casu sensu physico hoc nomine vtimur. Sic enim, si quis quæsiuerit, quale temperamentum reperiatur in hoc vel illo, facile quisque intelligit, quæri de elemento, quod eminet, seu dominatur in corpore. Quamquam, si originem grammaticam huius verbi adtendere velimus, quælibet permixtio partium elementarium, certo modo temperata, possit vocari temperamentum; siue æqualis elementorum quantitas seruetur, siue minus.

Nota. In hac ipsa tamen inordinata & inæquali partium elementarium permixtione, quam infert temperamentum ex vsu loquendi (§. præc.), esse videtur prima variorum morborum materies & ipsius mortis principium.

Fieri

Fieri enim non poteſt, quin in perpetua quaſi elementorum, quibus conſtat corpus animale, lucta, tandem euertatur idem, niſi iuſta ſeruetur eorumdem ratio & æquale temperamentum. Quare, quamdiu homo priſtinam integritatem ſeruauit, eiusmodi perturbationem in eius corpore locum non habuiſſe, ſed perfecto quodam æquilibrio & eadem quantitate ita ſibi permixtas fuiſſe qualitates elementares arbitramur, ut nulla earum dominaretur, nec altera alteri ſuccumberet. Ob hanc ipſam perfectam & æqualem elementorum diuiſionem, principium deſtructionis proximum deficiebat olim in corpore humano, ideoque erat immortale, ſeu poterat non-mori. Conſentanea his videntur verba b. *Baieri*: *nam quamuis tunc*, loquitur de corpore hominis integri, *potentia moriendi remota in corpus hominis, quippe materiale caderet, neceſſitas tamen & potentia moriendi proxima abſuit, cum qualitates elementares, licet ex ſe contrariæ, nihilominus accuratiſſima harmonia temperatæ eſſent, vt paſſioni, quæ ad interitum tenderet, locum non darent.* *) Eademque ratione adductus prorſus dubito, an poſſit tribui homini integro temperamentum, eo ſenſu, quo nunc accipi ſolet.

*) *theolog. poſit. P. I. C. IV.* §. 14. (*d*)

§. XIX.

β) *morale. Vnde eius diuerſitas oriatur.*

Arctiſſimum, quo ſibi vniuntur anima & corpus, vinculum efficit, vt ex hac ipſa corporis conſtitu-

ſtitutione diuerſa animus quoque in alia atque alia vergat. Sic enim ille, in cuius corpore dominatur ignis, ardenti ſolet eſſe ingenio, vehemens & ad ea fere præ ceteris propenſus, quæ ſibi ampla & honorifica ducit: ille vero, qui maiorem in corpore habet terræ quantitatem, terrenarum rerum, opum ac diuitiarum deſiderio magis, quam reliquarum tenetur: is denique, in cuius corpore ſanguis regimen exercet in reliquas elementorum qualitates, maxime in ea propendet, quæ ſenſibus ſuauitate ſua ſe commendant iisque voluptatem adferunt: & ſic porro. Sic fere quisque horum ſequitur vniuerſale quoddam inclinationum principium; illud ipſum autem adpellari conſueuit temperamentum *morale.* Ad iſtam ingeniorum diſpoſitionem ac diſſimilitudinem multum habet ætas, victus, cœli & locorum, in quibus naſcuntur homines, natura. Prouti enim alii horum ſunt ſalubres, alii peſtilentes, alii redundantes, alii aridi & exſiccati; in aliis cœlum mite, in aliis aſperum, in aliis tenue, in aliis craſſum: ita etiam corporis conſtitutio eſt diſſimillima & elementorum diſtributio non eadem. Idque non in ſingulis modo, ſed & vniuerſis populis vſus & experientia abunde confirmat, pro ſitu & cœli circumiacentis natura itemque locorum diuerſiſſima conditione, diſſimillima quoque eſſe eorumdem ingenia.

§. XX.

Vitia temperamenti ſunt varia: An poſſint ea imputari.

Illud eſt certiſſimum, ex iſta temperamenti diuerſitate alios fere in alia vitia eſſe procliues (per exper.). Ita alii ad inanes gloriæ, dominationis, imperii cupiditates, ad audaciam, ſeditiones, diſcor-

cordias, bella & iracundiam propendent: alii ſunt auari,. crudeles, iniuſti, inuidi, ſanguinolenti, puſillanimi, minuti & omnia deſperantes: alii intemperantiæ, incontinentiæ, luxuriæ, libidinoſis voluptatibus indulgent, aliorum alia ſunt vitia. Horum autem omnium ex ea, quæ cuiusque eſt, corporis conſtitutione & temperamento, ex ætate aliisque cauſſis naturalibus aliqua reddi poteſt ſæpiſſime ratio. Ex eo ſi qui tamen effici putent, hæc vitia & ſcelera, quæ inde naſcuntur, imputari non poſſe ei, a quo fiunt, cum videatur temperamenti quadam vi vel inuitus ad ea conſtitui; in hoc quid dicant, non vident. Non dicam iam, quomodo in foro diuino ea poſſint imputari, quæ ex neceſſitate naturæ, vti nunc eſt, corruptæ, vitia trahuntur; id enim ex iis declarandum foret, quæ alio loco de imputatione lapſus Adamitici exponuntur. Qua ratione in foro humano apta hæc ſint ad imputationem, nunc diſſero. Quamquam fatendum ſit, eſſe naturæ deprauatæ & temperamenti vim quamdam ad iſtiusmodi res, quas §pho præced. collegi, nos impellendi; ea tamen non tanta eſt, vt libera voluntas plane infringatur, aut ad hos vel illos actus vitioſos nos conſtituamur ſic, vt ab iisdem abſtinere nobis non ſit relictum. Omni potius ſtudio & cogitatione nitamur eo, vt auocemur ab iis rebus, quas natura corrupta excitante maxime ſectamur. Id quod fieri poteſt ratione, diſciplina, arte, præceptis, doctrina, exercitatione & induſtria. Placuit illud ſemper grauiſſimis philoſophis. Præclare *Cicero*: *Hæc ex naturalibus cauſſis vitia naſci poſſunt; exſtirpari autem & tolli, vt is ipſe, qui ad ea propenſus fuit, a tantis vitiis auocetur, non eſt id poſitum in naturalibus cauſſis, ſed in*

 volun-

voluntate, studio & disciplina. *) His subiungo verba *Pufendorfii: Et quamquam impetus aliqui ex corporis constitutione orti, quo minus exsistant aut in actum erumpant, per voluntatem prohiberi quandoque non posse videantur, id tamen saltem effici poterit, vt sine peccato erumpant. Sic si aliquis adeo validis stimulis in venerem agitetur, vt eos reprimere non valeat, id tamen penes ipsum erit, vt citra peccatum iisdem satisfiat. Vid.* 1 Cor. VII, 2. **) Errant igitur vehementer, qui si male egerint, temperamenti vitio se id fecisse, vbi dixerint, putant sufficientem se horum attulisse excusationem, idque adsequutos esse, vt imputari ipsis ea non possint.

§. XXI.

Quid consuetudo: habitus: virtus & vitium. Recte haec imputantur.

Multo minus aliena est imputatio ab iis, qui, dum crebriores eliciunt actus eiusdem generis, id adsequuntur, vt tandem successu temporis sibi quasi insciis recurrat stimulus, quo ad idem agendum ducuntur. Saepissime enim id contingit, vt, si iidem actus saepius reiterentur, adsuescamus deinde iis, seu agamus deinde ex determinationibus praeteritis, id est, ex rationibus, quae olim ad agendum nos induxerunt, quamquam in praesenti confuse modo, aut obscure mentem subeant, quum non adtendamus iis amplius. Isque agendi modus dicitur *consuetudo*; cui fere coniunctus reperitur *habitus* seu prompta ad agendum dispositio: nam haec ipsa promptitudo adquiritur consuetudine seu cre-

*) *lib. singul. de fato.*

**) *de iur. nat. & gent. L. I. C. IV. §. 5.*

crebriori actuum eorumdem iteratione & exercitio. Habitus prouti aut legi conformis eſt, ſeu circa ea verſatur, quæ legibus præcipiuntur; aut legi repugnat, ſeu in iis occupatur, quæ legibus prohibentur; ita aut *virtutis* aut *vitii* nomen adipiſcitur: vbi tamen *vitii* vocabulum paulo ſtrictius accipi debet, quum alias omnis actio legi non conueniens recte iam dicatur vitium. Quidquid ſit horum, ſiue ad bonum tendat eiusmodi habitus, ſiue ad malum, non adparet vlla cauſſa, cur vterque ei non imputetur, qui libere agendo contraxit talem habitum; quum ratio §pho XVI. a me poſita huc non pertineat. Sane enim id abſonum eſſet, non imputare id, quod bene agitur, aut male, propterea quod ſæpe idem ab eodem actum ſit. Illud ipſum enim, ſi bonum fuerit, eo magis laudari debet, quo ſæpius iam ab eo factum, ſi malum, eo magis vituperari.

§. XXII.

Quid cogere: coactio: actio coacta. II) coactorum nulla eſt imputatio.

Alteram ſupra nominaui cauſſam, cur actus quidam imputari non poſſint, eam, quod ita a nobis eliciuntur, vi aliena externa impellente, vt liberum nobis non ſit ad oppoſitum actum æque nos componere. Vi externa qui hac ratione ad agendum nos conſtituit ſeu determinat, *cogere* nos dicitur. Eſt itaque *coactio* determinatio alterius ad agendum per vim externam facta. Actus, qui ex determinatione vis alienæ eliciuntur, dicuntur *coacti* ſ. *inuiti per violentiam. Coactorum nullam eſſe moralitatem; ideoque nullam imputationem, ita euinco:* Quicunque coactus agit, ei non

 relin-

relinquitur, vt agat, quod ſibi placet, vel non agat, quod ſibi diſplicet, ſed ad alterutrum vi externa adſtringitur (per anteced.); qui ergo coactus actum ſuſcipit, vel omittit, non æque oppoſitum ſuſcipere, vel omittere poteſt; per conſequens iſtiusmodi actus nulla ratione referri poſſunt ad libertatem agentis (§. IX.); ex quo porro fluit, non ineſſe his vllam moralitatem (§. XIII.), neque adeo imputationem circa ea locum habere (§. XV.).

§. XXIII.

Quid actio mixta ſ. ſecundum quid coacta.

Id tamen tenendum eſt, duplici modo poſſe vim nobis inferri; *vno*, ſic, vt nulla plane relinquatur libertas, nec vlla electio concedatur, vt quum quis alterum reſiſtendo imparem per vim de ſcalis deiicit; *altero*, ſic, vt ex parte optio detur ei, cui vis infertur: ſi quis verbi cauſſa iter faciens a latrone cogatur, vt, quæcunque ſecum fert, ipſi tradat, quoniam alias mortis periculum intentatur. Huius generis actiones dicuntur *mixtæ* ſeu *ſecundum quid coactæ*; quia tum ex iis, quæ propoſita ſunt, altervtrum neceſſario eſt adſumendum ei, cui vis illata eſt, quale autem eligatur, liberum ipſi manet. *Earum actionum aliqua eſſe poteſt imputatio*; non quod alterutrum ex his, quæ propoſuit is, qui vim intulit, elegerit quispiam; nam id liberum non erat: ſed quod illud ex his elegerit, quod eligi non oportebat. Sic ſi ſeruus quidam ſub comminatione verberum exquiratur ea, quæ ſi efferuntur, maximum incommodum ad dominum redit, verbera potius ſubire quam enuntiando quidpiam de his rebus fidem frangere fas eſt. Id niſi fecerit, recte

ei

ei imputatur, quamquam vis illata fuerit. Interim ſi grauius fuerit & inopinatum malum, quod alicui intentatur, eoque ſe induci quis patiatur ad agendum id, quod agi non debebat, licet iſtud malum ſuſtinendum eſſet, quod intentatur, fieri poteſt, vt imputatio aliquanto imminuatur.

§. XXIV.

III) impoſſibilitas ob quamcunque cauſſam.

Tertia cauſſa tam late patet, vt ea contineatur, quidquid præterea efficere poſſit, vt ſit aliquid ex eo genere, quæ aut fieri aut aliter fieri non poſſunt. Nam quomodocunque id fiat, quum non ſit id in poteſtate noſtra, nec imputari nobis vllo modo poteſt (§. XV.). Iſta impoſſibilitas poteſt eſſe aut *phyſica*, ſi quidem viribus noſtris contradicit, aut eas ſuperat id, quod agendum imponitur; aut *moralis*, ſi per leges fieri tale quid non poteſt. Porro quædam *abſolute* fieri non poſſunt, ſi cum ipſa eſſentia ponitur contradictio; quædam *hypothetice* ſ. propter certum rerum circumſtantium nexum exſiſtere nequeunt. *Quare quæcunque ita ſuſcipiuntur, vt aut abſolute aut hypothetice, aut phyſice aut moraliter non ſuſcipi vel aliter ſuſcipi non poſſint: item, quæcunque ita omittuntur, vt propter easdem cauſſas non omitti nequant, ad imputationem apta non ſunt.*

§. XXV.

Quid colliſio: exceptio. Ea importat defectum, qui tamen non poteſt imputari.

Id quidem inter alia contingit, ſi quando officia quædam in caſu obuio ita concurrunt, vt ſingulis ſatisfieri a nobis non poſſit. Etſi enim

 officia,

officia in ſe non poſſint ſibi contrariari, ſæpius tamen accidit, vt in caſu ſingulari ſimul obſeruari nequeant. Quo caſu regulæ, quibus actiones liberæ conformandæ ſunt, *collidi* dicuntur; eaque regularum ſimul obſeruandarum in caſu obuio contradictio *colliſio* vocatur. Id quod contradictionem infert, fieri nequit; colliſio igitur efficit, quo minus determinatio ſingulis regulis conformiter fieri poſſit; neceſſe ergo eſt, alterutri earum fiat contrarie; determinatio regulæ contraria, propter colliſionem ſuſcepta, dicitur *exceptio*. *Omnis itaque colliſio admittit exceptionem*. Rectitudo actionum humanarum eſt earumdem conuenientia cum lege, ceu eorum, quæ libere aguntur, norma ſiue regula; quæuis igitur determinatio legi ceu regulæ contraria, ideoque omnis exceptio inuoluit defectum. *Is vero, quia euitari non potuit, nullo modo poteſt ei imputari, qui ſic deficit a lege*. Sic ſi leges hæ de vita tuenda & ſingulis corporis membris conſeruandis in caſu quodam ita concurrunt, vt vtrique ſatisfieri non poſſit, impune contra alteram peccatur.

§. XXVI.

Quid ſtatus neceſſitatis: extrema & abſoluta. Ea, quæ vrgente neceſſitate aguntur, quando non poſſint imputari: quando poſſint.

Status ille, in quo ob colliſionem regularum ſingulis ſatisfacere non poſſumus, dicitur *neceſſitas* ſeu *ſtatus neceſſitatis*. *Summa* vero ſeu *extrema* neceſſitas ea eſt, quæ efficit, vt non niſi cum vitæ periclitatione aut diſpendio officium a nobis præſtari poſſit; eaque *vera* eſt ſ. *abſoluta*, ſi vere periclitetur vita ſub conditione legis implendæ, neque ſolum ex per-

persuasione huius vel illius. *Ea igitur, quæ in statu extremæ & absolutæ necessitatis contra leges fiunt, ob collisionem perpetrantur, ideoque imputari non possunt* (§. præced.); vt, si cui pereundum sit, nisi per vim alteri rem quamdam ad victum pertinentem abstulerit, hoc casu licere ei putatur, quamuis extra collisionem talem, iniustum esset & impium alteri e suo quidquam eripere. Ea tamen ita accipienda sunt, vt, si exceptio non recte instituatur, id quidem ei iure imputari posse putetur, qui non recte instituit. Quamquam enim, vt fiat exceptio, necesse sit, quomodo tamen fiat, liberum esse potest.

§. XXVII.

Exceptio quomodo fieri debeat.

Omne hac de re iudicium eo fere debet referri, vt obseruatio legis maioris obseruationi legis minoris, adeoque violatio huius violationi illius præferatur. Nemo enim tam stultus est, quin bonum maius minori, aut malum minus maiori anteponendum ducat, si quidem vtrumque aut bonum obtinere, aut malum euitare nequeat. Iam vero sic colligo: bona & mala, quæ insunt actionibus, subministrant motiua ad agendum, vel non agendum; connexione motiuorum cum actionibus constituitur obligatio; obligatio producit legem. Quo maior ergo lex est, eo fortior est obligatio; quo fortior est obligatio; eo grauiora sunt motiua; quo grauiora sunt motiua, eo maiora sunt bona aut mala actionibus annexa. Si itaque lex maior obseruetur, maius inde nascitur bonum, & si lex minor violetur, minus inde procedit malum: quo constituto facile intelligitur, *si plures leges* in casu quodam ita *concurrant*, vt singulis satis-

 fieri

fieri non possit, *maiorem seruandam*, *minorem negligendam esse.* Amplus sane dicendi campus mihi aperiretur, si singula hic distinctius tradere velim, vt, quid in statu necessitatis secundum naturæ legem iustum sit, intelligatur: qua de re fortasse alio tempore, si Deus velit, dabitur disputandi occasio.

§. XXVIII.

Quotuplex sit ignorantia: inuincibilis: vincibilis: illa imputari nequit; hæc potest imputari.

Sæpissime etiam accidit, vt ignoratione eius, quod fieri oportebat, minus recte agatur & quædam, quæ hac ratione suscipiuntur vel omittuntur, imputari non posse censeantur. Ea vero de re si quid iudicare velimus, videndum ante est, qualis sit hæc ignorantia & vnde trahatur. Si quid ita ignoratur, vt cognosci non potuerit, dicitur ea ignorantia *inuincibilis*; sin ignoratur, quod poterat sciri seu cognosci, *vincibilis* dicitur. *Priori modo qui peccat contra legem, ab omni imputatione liber est*; quia id, in quo peccat, non ad liberam eius voluntatem referri potest (§. XV). Posteriori autem modo quæ contra legem fiunt, possunt omnino ei imputari, a quo fiunt; rectius enim poterat cognoscere, quid sibi agendum esset, & quod non cognouerit, merito accusatur ipse. Multa fortasse superessent dicenda de hoc, in quo hactenus versatus sum, argumento, si omnia nunc exhaurire animus esset. Potiora monuisse pro instituti mei ratione sufficiet.

XIII. DE

XIII.

DE IIS, QVI NATVRA SERVIUNT.

§. I.

Olim iam in numerum illuſtrium controuerſiarum referebatur illa, quæ de eo agitur, *vtrum detur aliqua ſeruitus*, quæ *natura* ipſa conſtituitur? *Ariſtotelem* hoc ſenſiſſe conſtat & poſtea ipſius verbis oſtendam. Cui ſententiæ quum non ipſe modo, quibusdam rationibus adductus, veritatem ineſſe exiſtimauerit, verum ii etiam, qui illius more philoſophantur, recte iſtud *Ariſtotelis* placitum omnino ſe habere contendant, operæ pretium mihi viſum eſt, rem iſtam, dignam quæ adcurate cognoſcatur, ad acrius iudicium reuocare. Illud quidem ita futurum eſt, vt *primum* mente ab aliorum opinionibus a ſe inuicem diſſidentibus prorſus amota, quid ex ipſius rei conditione & natura ſequatur, definiam; *deinde*, qualis fuerit *Ariſtotelis* ſententia, videam & quousque veritas ei conciliari poſſit, disquiram.

§. II.

Eam eſſe animaduertimus vitæ rationem, vt quamplurimarum rerum, quibus partim neceſſitati, partim commoditati conſulitur, vſu deſtituatur is, qui aliorum ſtudia & auxilia ſibi non coniunxit. Longe enim maior numerus & varietas deprehenditur in his rebus, quibus eget hominum vita, & plus ſane laboris iis comparandis & adminiſtrandis impendi debet, quam vt vires hominis vnius ad illas ſingulas relatæ ſufficiant: & ad quas ſufficiunt, in his commodum ſæpius non videtur exerceri.

Sint

Sint igitur necesse est, quorum cura ad nostra commoda vergit & quorum opera negotiorum multitudine nos leuemur. Ex hoc factum est, vt inprimis ii, quibus de ceteris rebus, magis, quam aliis prouisum est, qui honoribus ceteros antecellunt ac plus opum possident, cogitarent de aliis ad suas partes adiungendis & eo adducendis, vt necessitatem subirent suis operis, quae ipsis emolumento & bono esse possint, efficiendi. Eiusmodi statum, ex quo resultat perfecta ad operas alicui praestandas obligatio, vocamus *seruitutem*, & qui talem conditionem sustinet, ei *serui* nomen inditum est.

Quamquam serui vocabulum proxime a *seruiendo* oriri videatur, sunt tamen, qui a *seruando* seruos nomen duxisse adfirmant atque eius denominationis rationem ex iure belli vlterius declarandam tradunt. Nempe antiquo plerarumque gentium iure quiduis aduersus victum victori concessum est, ita, vt non modo res omnes, quae ad victum pertinerent, ad se transferre, verum etiam de ipso, quidquid vellet, statuere, fas haberetur. Atque in eam sententiam ait, *Plato: omnia victorum bona vincentium fieri.* Istam tamen legum seueritatem humanitate sic temperatam fuisse accepimus, vt non facile esset, qui in vitam victorum grassaretur, neque potius illos *seruaret* ad capiendam ex eorum operis vtilitatem. Satis apte *Seneca* induxit hac de re inter se disputantes *Pyrrhum* & *Agamemnonem. Pyrrh. Lex nulla capto parcit aut poenam impedit. Agamemn. Quod non vetat*

vetat lex, hoc vetat fieri pudor. Pyrrh. Quodcunque libuit facere, victori licet. Agamemn. Minimum decet libere, cui multum licet. Si eam denominandi rationem velis attendere, planum eſt, ſeruorum nomine primum eos adpellatos fuiſſe, qui vocantur alias mancipia, id eſt, manu capti & ex bello ad ſeruiendum detruſi. Sed dicendi conſuetudo inualuit, vt non minus, qui ob alias cauſſas in ſeruitutem deſcendunt, ſerui nominentur. Diuerſa igitur ponuntur ſeruorum genera, de quibus pauca adponam.

§. III.

Quamprimum aliquis ſuſcipit ſeruiendi neceſſitatem, perfecta obligatione adſtringitur, vt ſuis viribus commoda alterius promoueat (§. II.), non tamen eadem eſt prorſus ſeruorum conditio. Quid igitur interſit, *primum*, cognoſcendum eſt ex eo, quousque ſeruus arbitrio domini ſubiicitur. Aliqui enim ita ſubiacent poteſtati herili, vt, quantumcunque in ipſis virium eſt, in id ius ſibi ſumat dominus & tamquam ſuo vtatur; alii vero non quibusuis viribus domino obſtricti ſunt, ſed ex parte ſibi relinquuntur. Dicuntur illi ſerui *perfecti*, hi vero *imperfecti*. *Deinde* illud ſpectandum eſt, pro qua re ſeruus operam & vires in commodis domini conſumere cogatur: aut enim ſolummodo ea, quæ ſunt ad vitam ſuſtentandam neceſſaria, præbentur ſeruo, aut mercede tantum conducitur, aut præter victum ei ſoluitur certa pecunia: primam ſeruitutem vocant *obnoxiam*; alteram *mercenariam*; tertiam *mixtam*. Porro quoad durationem id diſcriminis

animad-

animaduertitur, vt modo certum aliquod tempus seruituti præfigatur, quæ tum dicitur *temporaria*, modo citra talem restrictionem protrahatur, quamdiu libuerit domino, vbi *perpetua* adpellatur.

§. IV.

Eatenus aliquis libere agere prædicatur, quatenus ab alieno arbitrio siue imperio non dependet. Est hæc *libertas*, cui *a subiectione* nomen datur, quæ adeo excludit necessitatem ad alius voluntatem suas actiones conformandi. Cuiuscunque conditionis seruum cogitemus, siue perfectum, siue imperfectum, siue obnoxium, siue alium, in quolibet necessitas parendi adest, licet aliquanto plus sibi vnus præ ceteris relinquatur (§. III.). Ex quo quidem patet, quod seruus, qua talis, haut possit esse liber. *Opponitur igitur seruituti libertas.*

Triplex potest constitui & sub vna generali notione commode comprehendi libertas. Primum fere, quod de libertate concipimus, hoc est, quod respuat necessitatem. Quomodocunque enim aliquis dicatur libere agere, ita agere concipitur, vt in agendo ab eiusmodi principio non dependeat, quod necessitatem inducit. Itaque *libertatem* in genere interpretor independentiam a quocunque principio, quod cum necessitate coniungitur. Triplicem iam in his principiis distinguere licet differentiam, & sic quoque triplex dari potest independentia, vnde triplex constituitur libertas. Est in nobis principium, per quod quædam necessario fiunt, vt circulus sanguinis & alia, quæ

secun-

secundum corporis ceu machinæ structuram aguntur. Quæ conceditur ab hoc principio interno independentia, eam non incommode dixeris libertatem *ab interna constitutione.* Imponitur aliquando aliud necessitatis genus a principio externo, siue physico, i. e. vi quaqunque externa, siue morali, i. e. mediante imperio. In quantum ab imperio alieno independentia relinquitur, dicitur hæc libertas *a subiectione*, & illa tandem, qua vis quæcunque extrinsecus adhibita excluditur, libertas a *coactione* nominatur. Huc illa potissimum attinet, quam in §pho definiui.

§. V.

Vocabulum *naturæ* valet plurimum apud Philosophos idem, quod notio s. essentia rei. Quidquid igitur rei per notionem competit, hoc natura inesse dicitur. Et quum ex determinationibus rei, quatenus exsistunt, eius *status* æstimari debeat, is status *naturalis* dicendus est, qui constat determinationibus, quæ vi notionis rei insunt. In numero determinationum statum naturalem constituentium possunt etiam esse quædam, quæ naturæ intelligentis ac liberæ sunt propriæ & dicuntur *morales*, vt iura.

§. VI.

Ratio quorumdam iurium est natura hominis s. notio (§. V.); natura omnium hominum est eadem (per exp.); sicubi eadem ratio ponitur, idem quoque illud poni debet, cuius est ratio (per met.): ex quo sequitur, quodcunque ius vnus sibi natura sumit in alterum, id alteri etiam tribuendum esse in illum. Itaque *iura naturalia sunt eadem omnium hominum.* *Aequalitas* in genere importat con-

 uenien-

venientiam ratione quantitatis; quæ ergo ſenſu *morali* dicitur æqualitas, ea conſiſtit in eadem quantitate iurium. Si igitur verum eſt illud, natura omnium iura eſſe eadem, & quantum adeo iuris vni in alterum competit, tantum alteri etiam in ipſum dari oportere (per antec.); conſequens eſt, *natura nos eſſe æquales*.

§. VII.

Quorum iura nec præſtantiora ſunt, nec deteriora, horum neuter ab altero dependet; nam a quo dependet alter, is præſtat illo, qui dependet ab ipſo. Quoniam vero natura omnes ſunt æquales (§. VI.), nemini plus iuris aut minus tribuendum eſt, neque ideo vllus præſtantior aut deterior eſt altero. Ergo *natura homo ab homine non dependet*. Vbicunque exulat dependentia, ibi locum habet libertas (§. IV.): *itaque natura quisque liber eſt*.

§. VIII.

In notione ſeruitutis infertur dependentia ab arbitrio alterius (§. II.), ſiue perfecta ſit ſeruitus, ſiue imperfecta; ea vero ſecundum conceptum libertatis neganda eſt, ideoque libertas & ſeruitus ſibi opponuntur. (§. IV.) Eorum, quæ ſibi opponuntur, vnum expellit alterum, per conſequens libertas, qua talis, non patitur ſeruitutem. Quum ergo natura cuique concedatur libertas (§. VII.), recte omnino defenditur, *natura neminem ſeruire*, hoc quidem ſenſu, quod nemo ſecundum ſe ſpectatus, ſeruitutis vinculo teneatur, niſi facta quædam intervenerint.

§. IX.

Si, quales naſcuntur homines, animaduertamus, maximam animorum ingeniorumque varietatem

tem deprehendere licet. Aliqui enim plus valent ingenio, quam ceteri & ſua ſponte ad ea, quæ magna & præclara & homine digna ſunt, nituntur atque animi conſtantia reliquos antecellunt. Alii vero ſicuti ingenio illis longe inferiores ſunt, neque intelligendis, neque perficiendis rebus magnis ſufficiunt; ita etiam conatibus diſcrepant & propter animi leuitatem facile huc illuc pelli ſe ſinunt. Haut difficile eſt iudicare ex his, quod quidam naſcantur aptiores dominando, ſiue imperando, quidam vero ſeruiendo, ſiue obſequendo. Nam plus habeat neceſſe eſt conſtantiæ & maius animi robur, amplior & præſtantior plurimarum rerum cognitio requiritur in illo, qui aliis dominari & illorum actionibus ita præeſſe cupit, ut, quid ſuſcipiant, quid minus, ipſe præſcribat. In quo vero deficiunt hæc, qui animo tam humili eſt, vt ſe ipſum regere neſciat, cui non ſatis virium ingenii conceſſum eſt, ei actionum ſuarum normam ab alio petere & alius voluntati parere conuenit.

§. X.

Accedit alia ratio, quæ facit, vt recte ſtatuatur, quorumdam hominum rebus admodum conducere ſeruitutem. Quisque enim ſui conſeruationi ſtudere debet ſecundum legem naturæ; quodſi igitur non aliunde ſuppetunt, neque alia ratione adquiri poſſunt, quæ ad vitam tuendam & conſeruandam neceſſaria ſunt, longe rectius fit ab eo, qui ſeruitutem ſubit, & quum alio non poſſit, hoc modo quærit, vnde viuat, quam ab illo, qui ſeruili conditione ſpreta aut ad malas artes confugit & vitam degit inhoneſtam, aut cum ſanitatis diſpendio *ſummam* egeſtatem ſuſtinet.

§. XI.

Cogitare licet adhuc alia constituendæ seruitutis fundamenta, in quibus est læsio. Jus naturæ, vt ab omni læsione abstineatur, præcipit, & si quid mali iniuste illatum est, vim contra lædentem adhibere permittit, partim ad id, quod subtractum est, reparandum, partim ad obtinendam securitatem de futuro tempore. Jus illud læsi erga lædentem non prius finitur, quam scopus, ad quem spectat, obtineatur. Quodsi igitur accidit, vt aut damnorum illatorum reparatio fieri aliter non possit, aut de futuris læsionibus prouideri haut queat, nisi a quo mala ista profecta sunt, aut metuuntur, ei seruitia imponantur, *iusta oritur seruitus*. Vberius hæc in iure naturali explicantur.

§. XII.

Itaque concipimus aliam seruitutem *voluntariam*, quam quis non coactus subit, cuius fundamentum esse potest aut infelix indoles (§. IX.), aut *egestas* (§. X.); aliam *necessariam*, in quam detruditur aliquis inuitus, quod fieri potest ob læsionem (§. XI.). Qui voluntariam seruitutem suscipit, is de viribus suis in commodum alterius disponit (§. II.); quum vero quilibet de suo disponere possit (per princip. I. N.); sequitur, *voluntariam seruitutem minime iuri naturali esse contrariam*. Et quoniam seruitus necessaria ex lege naturæ locum habere potest (§. XI.); generatim adfirmare licet, quod *seruitus a natura non prorsus aliena sit*.

Ne videamur nobis contradicere, si fiat comparatio huius §phi cum §pho VIII.

1) distinguendum hic est inter naturam absolute talem & hypothetice spectatam. Excluditur quidem seruitus a natura absolute spectata, admittitur

titur tamen, si eam sub certis circumstantiis considerامus.

2) notetur, §. VIII. modo *actum* seruitutis negari, minime vero illud adfirmari, hoc etiam naturae esse contrarium, vt *possit* aliqua seruitus constitui, atque possibilitas haec euicta est §. praec.

§. XIII.

Quae hactenus a me disputata sunt, ad id spectant, vt sententia, quam *Aristoteles* hac in parte tenuit, examinetur. *Primum* ergo, quid ipse senserit, exquirendum, *deinde* quid in illa sententia veri aut falsi contineatur, indicandum est. Ita vero ille: *esse natura quosdam, alios quidem liberos, alios vero seruos, manifestum (est), quibus prodest seruire & iustum est.* *) Patet ex his, secundum *Aristotelem* quosdam natura seruire. Recte ergo quaeritur, quales hi ab *Aristotele* definiantur; de quo quidem ex ipsius verbis, eodem fere loco obuiis constabit optime: *quae quidem natura serui & quae potestas (sit) ex his apertum. Qui enim non sui ipsius natura est, sed alius, homo vero, hic natura seruus est. Alius autem est homo, quicunque possessio fuerit idemque homo; possessio autem, instrumentum actiuum & seiunctum.* Quid ergo de natura seruis statuatur ab hoc philosopho, facile nunc colligi potest. Nempe natura seruos hos dicit, qui natura ad hoc tantum destinati videantur, vt ab alio possideantur, teneantur & ad ipsorum opera perficienda & quaeuis ministeria sustinenda instar instrumentorum adhibeantur. Sed quo rectius fieri possit hac de re iudicium, unum est adiiciendum, nimirum quinam in horum numerum referri debeant, de quibus paulo ante diximus.

Audia-

*) Politic. L. I. cap. III. in fin.

Audiamus ipsum Philosophum ita dicentem: *quicunque igitur tantum distant, quantum animus a corpore & homo a belua, — — quorum opus est vsus corporis, & hoc est, quod ab ipsis optimum (capitur,) hi sunt natura serui.* Hi quidem non sui, sed alius esse ab *Aristotele* existimantur, qui parum ingenii ostendunt, in quibus exiguæ animi dotes & facultates cernuntur, qui corpore potius agi, quam ab anima regi videntur, inter quos & beluas levis adparet differentia.

§. XIV.

Dantur igitur ex mente *Aristotelis* natura serui (§. XIII.). Sed quod ab eo statuitur, hoc eiusmodi est, vt, si veritas quæritur, adcurate prius cognoscendum sit, quo sensu id dicatur. Tribus enim modis, quod ab *Aristotele* positum est, accipi posse intelligitur, *primo* quidem, esse quosdam, qui statim a natiuitate seruitiis præstandis *aptiores* deprehenduntur, quam imperio gerendo, propterea quod corpore valentiores sunt, quam animo, atque ingenio longe ab aliis superantur. Quum ergo aliqui reuera tales nascantur (§. IX.); non est cur velimus negare, *dari eo modo natura seruos. Altero*, esse aliquos, quibus propter vrgentem rerum circumstantium, quarum infausto nexu, forsan ab ipsorum ortu statim inuoluuntur, necessitatem, *conducit* seruire. Hanc seruitutem naturæ non repugnare, eidem potius adcommodatam esse, euictum iam est §pho X, atque ideo hoc modo iterum recte se habet illud, quod ab *Aristotele* adfirmatur, *quod quidam sint natura serui.* Tunc enim hoc solum innuitur, conuenire quorumdam rationibus, neque a natura & lege naturæ alienum existimandum esse, vt ineatur seruitus. *Tertio*, hanc

hanc esse aliquorum hominum conditionem, vt natura aliis necessario subiiciantur & inuiti etiam ad seruiendum ab aliis iure cogantur, ob id solum, quod ingenio, vita, moribus, barbari sint, agrestes & inculti, licet non interueniat vlla læsio, quæ possit esse seruitutis necessariæ fundamentum (§. XI). Ita qui sentiunt, ad horum partes me quidem adiungere non possum, quum (§. VIII.) a me demonstratum sit, natura absolute spectata non cuipiam imponi seruiendi necessitatem; neque cultura & præstantia ingenii aut morum hoc efficere potest, vt alteri, cui hæc non æque contigerunt, qui tamen nulla ratione lædit nos, vim adferre liceat. Quæ quum ita sint, mihi persuadeo, me non sine ratione ab illis diffidere. Sic ergo, *natura seruos nullos esse*, contendimus.

§. XV.

Vnum restat hoc videndum, vtrum *Aristoteles* eo sensu, qui postremo loco declaratus est §pho præc. & quo natura seruos dari negauimus, statuerit, quod dentur. Plurimi quidem verba philosophi sic interpretantur, vt existiment, secundum ipsius sententiam homines barbaros, inconditos & incultos per se aliorum imperio parere debere & optimo iure tamquam seruos haberi & tractari, licet nulla accedat alia ratio seruitutis. Huc pertinent etiam scriptores aliqui pontificii, ex quibus saltem vnum nominabo *Franciscum* de *Victoria*, qui, quando incidit in historiam Americæ ab Hispanis primum occupatæ, & videt difficultatem, quæ se offert, maximam, vbi respondendum est ad hoc, quo iure potuerint Hispani istas terras vi sibi vendicare atque illos, qui iam tum possidebant, expellere & inhumaniter tractare, a quibus nulla ratione

læsi

læſi fuerant, inter alia ad illud *Ariſtotelis* ſe refert, *eſſe quosdam natura ſeruos*, nimirum his barbaros etiam Americæ habitatores adnumerandos eſſe, putat & ex eo iam accepiſſe Hiſpanos ius, illos quocunque modo ſubigendi *)

§. XVI.

Ita quidem *Ariſtoteles* a plerisque ſentire putatur, quod tamen ſecus eſſe mihi videtur. Ego quidem arbitror, *Ariſtotelem* potiſſimum contra illos diſputare, qui ſeruitutem prorſus naturæ repugnare contendunt. Ipſe hoc non obſcure ſignificat loco, quem antea excitaui, vbi talia leguntur: *his vero* (videtur) *præter naturam eſſe dominari: nam lege* (ſcil. politica ſ. ciuili) *alium quidem ſeruum eſſe, alium liberum, natura autem nihil differre. Quapropter nec iuſtum* (*eſſe*). Quantum igitur ex ſcopo, quem ſibi *Ariſtoteles*, quum hæc diſputaret, præfixit, intelligitur, hoc agit potiſſimum, vt iuſtitiam ſeruitutis ſeu quod poſſit ſeruitus cum lege naturæ conſiſtere, imo ei conueniat aliquando, in luce ponat. Atque hanc diſputationem deinde ita proſequitur, vt cauſſam ſuam ex eo inprimis corroborare ſtudeat, quod quidam naſcuntur magis idonei ſeruiendo, quam dominando & aliquorum rationibus externis etiam conducit ſeruire, de quo §. IX. & X. actum eſt. Statuit ideo, non licitum modo eſſe & iuſtum, verum etiam vtile & congruum aliquando, inire ſeruitutem, quibus commodum hoc viſum fuerit; minime tamen ex hoc cogitur, quod quidam iam per ſe ſint naturà ſerui.

*) In relectionib. moral. rel. X. qua de Indis noviter inuentis agitur.

Anzeige einiger Druckfehler.

S. 34. Z. 7. lies „wahr„ für: war.
— 47. — 13. lies „übergesezt„ für: übersezt.
— 53. — 4. lies „Realität„ für: Qualität.
— 56. — 2. lies „es kränkt„ für: er —
— 58. — 3. lies „mit warmen„ für: warmem.
— 81. — 2. lies „ihrer, für: deiner.
— 87. — 4. von unten, lies „sezet„ für: seze.
— 96. — 9. von unten, lies „Schriften„ für Scriften.
— 332. — 3. von unten, lies „*auctoris*„ für: auctoritatis.